Leo Strauss
¿Progreso o retorno?

Introducción de Josep Maria Esquirol

Paidós I.C.E. | U.A.B.

Pensamiento Contemporáneo 75

Leo Strauss

¿Progreso o retorno?

Introducción de Josep Maria Esquirol

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Los dos textos del presente volumen se han extraído de *Rebirth of Classical Political Rationalism. An introduction to the Thought of Leo Strauss*, publicado en 1989 por The Chicago University Press, Chicago

Introducción de Josep Maria Esquirol

Traducción de Francisco de la Torre

Cubierta de Mario Eskenazi

CREATIVE COMMONS

© 1989 by The University of Chicago. All rights reserved
© 2004 de la introducción, Josep Maria Esquirol
© 2004 de la traducción, Francisco de la Torre
© 2004 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
http://www.paidos.com
e Instituto de Ciencias de la Educación
de la Universidad Autónoma de Barcelona
08913 Bellaterra (Barcelona)

ISBN: 84-493-1641-3
Depósito legal: B. 35.663/2004

Impreso en Novagràfik, S.L.
Vivaldi, 5 - 08110 Montcada i Reixac (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

INTRODUCCIÓN, *Josep Maria Esquirol*. 9
Las obras de Strauss 11
El retorno a los clásicos 13
¿Por qué la filosofía política? 14
Contra el positivismo y el historicismo 17
Sobre la historia de la filosofía política 21
Una lectura de un clásico y una polémica contemporánea 24
El ejemplo de Sócrates 27
¿Progreso o retorno? 29
Bibliografía 31

1. El problema de Sócrates: cinco lecciones 33
Primera lección 33
Segunda lección 53
Tercera lección. 77
Cuarta lección 101
Lección conclusiva. 127

2. ¿Progreso o retorno? 149
I 149
II 169
III 198
Bibliografía 213

Introducción

Leo Strauss es un autor extraño, controvertido, difícil y sumamente interesante para quien siga sus comentarios con paciencia y tenacidad —ya que sus escritos son básicamente comentarios a obras filosóficas—, pues nos invita de continuo a la experiencia del pensar y nos comunica una convicción entre evidente e insólita: que en filosofía lo importante es la filosofía.

Éstas son unas conocidas palabras de Pascal: «No nos imaginamos a Platón y Aristóteles más que con grandes togas de maestros. Eran gente sencilla como los demás, que se divertían con sus amigos. Y cuando se divirtieron componiendo sus leyes y sus políticas lo hicieron como quien juega. Era la parte menos filosófica y menos seria de su vida; la más filosófica era vivir simple y tranquilamente».[1] Si bien me cuento entre los admiradores del genio y la profundidad de Pascal, creo que con esta anotación no acierta del todo. Y me parece que Leo Strauss tampoco compartiría el juicio pascaliano. De hecho, leyendo a Strauss uno no sólo aprende la importancia que los clásicos daban a la filosofía política, sino algo aún más importante: que ellos mismos entendieron que su vida «simple y tranquila», en tanto que filósofos, dependía sobremanera del ré-

1. Pascal, *Pensamientos,* n. 533 (331), en *Obras*, Madrid, Alfaguara, 1983, pág. 521.

gimen y la situación políticos, o, dicho de otro modo, que siempre hay una tensión esencial entre la filosofía y la política. El reflexionar sobre esta tensión fundamental constituye, si no el principal, uno de los núcleos más importantes de la dedicación teórica de Strauss, quien vivió como filósofo e hizo de este modo de vida el tema de fondo de su filosofía.

Nació en Alemania en 1899, en el seno de una familia judía ortodoxa. Después de participar en la Primera Guerra Mundial, estudió en las universidades de Marburgo, Hamburgo y Friburgo, donde asistió a cursos de Husserl y Heidegger. Luego de trabajar como investigador en un instituto berlinés de estudios judaicos, abandonó Alemania en 1932 para ampliar estudios en Francia e Inglaterra, pero la evolución política de su país motivó que ya no regresara a él y que se instalase finalmente en Estados Unidos, donde se dedicó a la docencia en la New School for Social Research (1938-1949), en la University of Chicago (1949-1967), en el Claremont Men's College (1968-1969) y, por último, en el Saint John's College, hasta su muerte en 1973.

Figura controvertida y de nada fácil acceso, de Leo Strauss se han dicho y se siguen diciendo todavía hoy muchas cosas, algunas contradictorias y a menudo procedentes de lecturas superficiales de sus escritos o incluso de haberlos apenas leído. También sus alumnos y discípulos discrepan en la interpretación del maestro y profesor, aunque esto no es nada nuevo, y más bien juega a favor de la importancia de su obra. Algo más sorprendente (aunque sólo en un primer momento) quizá sea, como dice Thomas L. Pangle, uno de los buenos conocedores de Strauss, la gran cantidad de acerbos y apasionados ataques contra él procedentes de la comunidad intelectual y académica. Lo que, sin embargo, contrasta con el hecho de que son numerosísimos los profesores de diferentes universidades norteamericanas

que se reconocen discípulos de Strauss y admiradores del maestro.

Las obras de Strauss

Aunque resulta siempre esquemático y algo simplista hablar de las distintas épocas en la producción de un autor, sólo como una primera orientación para la lectura indicamos, siguiendo a A. Bloom,[2] los lineamientos principales de algunas etapas de su producción filosófica. Sus tres primeras obras, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft* (1930), *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* (1935) y *The Political Philosophy of Hobbes* (1936), tienen que ver con la preocupación de Strauss por el problema teológico-político y por el de la relación entre filosofía y política; ya en estos escritos sobre autores modernos puede verse que Strauss mantiene una actitud crítica y busca fuera de lo moderno algo que todavía no ha encontrado del todo. Lo que ya es claro es que el centro de gravedad de su pensamiento se desplaza más allá de lo moderno: «Puede que Spinoza sea un autor más original que Maimónides, pero Maimónides es un autor más profundo que Spinoza». A una segunda fase pertenecen obras como: *Persecución y arte de escribir* (1952), *On Tyranny* (1948) y *Derecho natural e historia* (1953). En la primera de éstas, Strauss, basándose en textos medievales, desarrolla su tesis sobre el esoterismo en la comunicación de la filosofía. Estudiando a Maimónides llegó a darse cuenta de que éste practicaba —y no era el único que lo hacía— un arte de escribir que nosotros hemos olvidado, un arte de la

2. Bloom, *Gigantes y enanos*, Barcelona, Gedisa, 1991. Véase el apartado dedicado a Leo Strauss.

escritura mediante el cual ocultaba sus intenciones a todos... excepto a unos pocos escogidos. Así, en Maimónides, descubrió Strauss la escritura esotérica. Comprobó, en concreto, que mientras la armonía entre la razón y la revelación era la doctrina pública de Maimónides y de Alfarabi, su doctrina secreta consistía en que se da una tensión radical e irreductible entre razón y revelación. En su escrito *On Tyranny* lleva a cabo Strauss el primer estudio sistemático de un autor de la antigüedad clásica: Jenofonte. Finalmente, en *Derecho natural e historia* inicia la confrontación entre la filosofía antigua y la moderna, precisamente a raíz del tema de la naturaleza como criterio de fundamentación y su sustitución moderna por la historia.

La tercera fase de sus escritos empezaría con *Meditación sobre Maquiavelo* (1958) y *¿Qué es filosofía política?* (1959). Vinieron después *The City and Man* (1964), *Socrates and Aristophanes* (1966), *Liberalism: Ancient and Modern* (1968), *Xenophon's Socratic Discourse* (1970) y *Xenophon's Socrates* (1972). En su libro sobre Maquiavelo, Strauss hace ver que este autor es la fuente principal del pensamiento moderno y la primera ruptura radical con la filosofía política platónica y aristotélica. En general, en estas obras interpreta a los clásicos con un enfoque totalmente nuevo, rompiendo con los esquemas de la historiografía y del historicismo. Sólo con los títulos salta a la vista la dedicación especial a Sócrates: tres obras en las que se examinan los escritos socráticos de Aristófanes y de Jenofonte.

Después de su muerte, Joseph Cropsey publicó *The argument and the Action of Plato's Law* (1975) y *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983), obra, ésta, que Strauss dejó inacabada pero que ya tenía previsto publicar y presuponía que iba a ser la última. Bajo el título de *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989), Thomas L. Pangle recopiló una serie de escritos, la mayoría inéditos y, en general,

bastante asequibles y significativos de las preocupaciones centrales de Strauss.[3] Los dos estudios que aquí publicamos forman parte de esta recopilación.

El retorno a los clásicos

Strauss llegó a la conclusión de que el estudio del pasado es un camino de liberación de muchos de nuestros prejuicios. Lee los clásicos como filósofo, es decir, como hombre que se plantea graves cuestiones sobre la vida. Su desavenencia con las posiciones historicistas ha de justipreciarse a partir de una tesis suya tan simple como radical: *hay problemas perennes*: «Damos por sentado que existen alternativas fundamentales, alternativas que son permanentes o coexistentes con el hombre. Esta aserción es frecuentemente negada hoy día. Muchos de nuestros contemporáneos son de la opinión de que no existen problemas permanentes ni, por tanto, permanentes alternativas».[4] Así pues, a la pregunta de por qué ir al pasado, el filósofo responde: porque hay problemas perennes; porque hay autores (del pasado) que han ido muy a fondo en sus indagaciones; y porque nos es posible aprender de ellos. He aquí, resumida, la convicción y la dedicación de Strauss. Sorprendentemente, se trata de una convicción menos extendida de lo que pudiera creerse.

Vivimos una época en la que incluso las cuestiones fundamentales, aquellas que mejor definen la situación humana, se hallan oscurecidas; no es que tengamos ya poca pro-

3. Véase Thomas L. Pangle (comp.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

4. Strauss, L., *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964, pág. 15.

fundidad en ciertas respuestas, sino que, debido a determinados prejuicios, nos estamos alejando cada vez más de las grandes cuestiones. Ante este panorama, el retorno a los clásicos busca por lo menos dos cosas: el replanteamiento de los grandes problemas y la lección de sus penetrantes respuestas. Quien ve las cosas así se sumerge en la lectura de los clásicos reaprendiendo a preguntar y a hacerlo en términos no precisamente de los más habituales sobre los temas más importantes: la moral, la ley, el alma, la política... Este acceso al aparecer de las cosas y de los problemas como si fuese la primera vez es lo que Strauss consigue leyendo a los clásicos, y es a lo que la lectura de Strauss nos invita.

Sin embargo, la lectura de los clásicos no es tarea fácil. Exige un esfuerzo enorme, proporcional a la dificultad de la filosofía misma. Por ello, Strauss mantiene —como Platón— que solamente «los pocos» son capaces de filosofar; «los problemas permanentes no son tan fácilmente asequibles como piensan algunos». Dicho sea de paso: este tipo de aristocratismo, ajeno al aire de nuestro tiempo y a lo políticamente correcto, es una de las cosas que no se le han perdonado a Strauss.

¿POR QUÉ LA FILOSOFÍA POLÍTICA?

Es tanta la importancia dada por Strauss a la filosofía política que llega incluso a calificarla de «filosofía primera». Fijémonos en los dos sentidos en que la expresión «filosofía política» puede tomarse.

En su sentido más habitual, la filosofía política es una parte de la filosofía, y puede definirse, siguiendo la fórmula platónica, como el paso de la *doxa* a la *episteme*: se da filosofía política cuando, en temas tocantes a nuestra vida colectiva, nos proponemos sobrepasar el estadio de la mera opi-

nión para alcanzar un saber reflexivo, razonado. Ni que decir tiene que así, con este planteamiento socrático-platónico, la filosofía sólo es posible a partir del reconocimiento de la propia ignorancia y como una tensión que no tiene fin, pues siempre seremos «filósofos» y jamás perfectos sabios. «La filosofía política —escribe Strauss— consiste en el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo.»[5] Según esto, la filosofía política trata, en primer lugar, de la naturaleza de las cosas políticas; es decir, pretende reemplazar las meras opiniones acerca de las cosas políticas por el verdadero conocimiento de ellas. En este sentido, el punto de partida no es una teoría abstracta, sino los problemas y las experiencias de los hombres en su cotidiano vivir en común. Ya en la vida diaria cualquier adulto normal y corriente sabe algo acerca de la guerra, la paz, los impuestos, el gobierno, la ley... Fijémonos en que todo conocimiento sobre cosas de este tipo implica siempre una comprensión (o precomprensión) de la esencia de «lo político» y, en definitiva, de la vida humana. Partimos ya de una precomprensión de lo político, y de lo que se trata es de llevar a cabo una reflexión y un análisis crítico sobre esta precomprensión.

Pero Strauss dice también, en la anterior cita y refiriéndose a los clásicos, que la filosofía política trata de conocer cuál es el mejor régimen político. El régimen es el orden, la forma que da carácter a una sociedad. Los antiguos sabían la enorme importancia que sobre la vida y la madurez de los hombres tiene el régimen. Consiguientemente, la pregunta *fundamental* de la filosofía política clásica inquiere cuál es el mejor de los regímenes, aquel que mejor favorecerá la virtud de sus ciudadanos. Esta búsqueda del mejor orden político

5. Strauss, *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970, pág. 14.

expresa muy bien la implicación «práctica» de la filosofía política clásica. Por su relación directa con la vida política, la filosofía política es eminentemente práctica, en el sentido de que su preocupación principal no es la de describir o comprender teóricamente la realidad política, sino la de cómo conducirla lo mejor posible.

Hablando todavía de la filosofía política clásica, introduce Strauss una idea que finalmente dará lugar a una nueva definición de la filosofía política. Si antes ha dicho que el tema fundamental de la filosofía política clásica es el de cuál es el mejor régimen, ahora afirma que su tema fundamental es el de cómo hacer efectiva una vida filosófica. Al fin y al cabo, el filósofo, que para su propia vida reconoce la bondad de la filosofía, no puede dejar de reconocerla para la vida de la *polis*. Sin duda, la filosofía es buena para la comunidad de los hombres; ahora bien, el problema está en que la comunidad no es de suyo filosófica y difícilmente reconoce la conveniencia de la filosofía. La filosofía, es pues, peligrosa, porque siempre lo pone todo en tela de juicio, y en cambio la comunidad política, para mantenerse como tal, necesita opiniones admitidas. Por consiguiente, dado que la filosofía y la política se oponen entre sí, los filósofos han de desarrollar un especial arte de escribir, que exprese «entre líneas» las tesis de fondo de cada autor. «Política» significa aquí artificio, estrategia o, simplemente, prudencia. La filosofía política clásica es fundamentalmente filosofía política en este sentido. Dicho de otro modo: la filosofía política sería la actitud política de los filósofos; la filosofía política no es sólo tratar filosóficamente de la comunidad política, sino que es la forma que toma el conjunto de la filosofía (especialmente en la escritura) para protegerse de la persecución, abierta o latente, que toda comunidad política propende siempre a ejercer sobre la práctica de la filosofía. Así que las opiniones políticas del escritor clásico tienen como función principal la de

defender y justificar la filosofía. Lo cual da base a una nueva manera de entender la filosofía política: «Defender la filosofía ante el tribunal de la comunidad política supone justificar la filosofía en términos políticos, o sea, con un argumento que se dirige no a filósofos sino a ciudadanos como tales. Para demostrar a los ciudadanos que la filosofía es permisible, deseable e, incluso, necesaria, el filósofo tiene que seguir el ejemplo de Odiseo y partir de premisas que merezcan el consenso universal o de opiniones generalmente aceptadas: tiene que argumentar *ad hominem* o "dialécticamente". Desde este punto de vista, el adjetivo "política" en la expresión "filosofía política" no designa tanto un tema de fondo como un sistema metodológico; desde este punto de vista, digo, la expresión "filosofía política" no significa esencialmente un tratamiento filosófico de lo político, sino un tratamiento político o popular de la filosofía, o la introducción política a la filosofía, el intento de conducir a los ciudadanos cualificados, o, mejor aún, a sus hijos cualificados, de la vida política a la vida filosófica. Este significado más profundo de la "filosofía política" concuerda perfectamente con su sentido ordinario, porque en ambos casos la "filosofía política" viene a culminar en un canto a la vida filosófica».[6]

Contra el positivismo y el historicismo

Strauss arremete con mucha dureza contra el positivismo y contra los diversos tipos de historicismo. Ambos son los enemigos fundamentales de la filosofía política (en las dos acepciones del significado de ésta a las que acabamos de referirnos).

6. Strauss, *¿Qué es filosofía política?*, *op. cit.*, págs. 125-126.

Para Strauss, la filosofía estaba esencialmente ligada a la temática de la existencia del derecho natural (en un sentido de esta expresión no reducible a los usos escolásticos que ha conocido), a la posibilidad de referirse a una instancia crítica más allá de la legalidad positiva. La filosofía política no puede existir sino bajo estas dos condiciones:[7]

a) Que se admita una separación entre lo real y lo ideal, entre la *polis* (ciudad, sociedad, Estado...) tal como es y la *polis* tal como debe ser. En ausencia de esta separación, carece de sentido cuestionar cuál sea el *mejor* régimen político.

b) Que sea posible entablar una discusión razonable, racional, sobre la naturaleza del mejor régimen. Trátase de afirmar, contra Max Weber, la posibilidad de que la esfera de los valores políticos no quede fuera del alcance de la argumentación y del diálogo racional.

Pues bien, estas dos condiciones son precisamente las que las ciencias sociales (sociología, ciencia política, psicología social...), como una de las últimas expresiones de la modernidad filosófica, creen destruir mediante las dos armas que contra la filosofía política vienen a ser el historicismo y el positivismo, los cuales representan, combinados, el esfuerzo más radicalmente negador de tal filosofía, calificándola de «acientífica» y «ahistórica». En nombre de la historia sería la primera de dichas condiciones de la filosofía política la que quedaría anulada según el historicismo, ya que éste tiende a negar que pueda haber separación alguna entre la norma y el hecho. El historicismo rechaza los planteamientos que aspiran a la sociedad ideal, porque, según él, tanto la sociedad como el pensamiento humano son de carácter esencialmen-

7. Véase Ferry, L., *Filosofía política. El derecho: la nueva querella de los antiguos y los modernos*, México, FCE, 1991, págs. 41 y sigs.

te histórico. Por lo tanto, también toda actividad filosófica pertenece constitutivamente a un «mundo histórico», a una «cultura», a una *Weltanschauung*. Sin embargo, según Strauss, la historia, lejos de legitimar las conclusiones historicistas, parece probar, más bien, que el pensamiento humano gira siempre, como hemos dicho, en torno a *los mismos temas y problemas de fondo* y que, por lo tanto, existe algo permanente a través de todos los cambios. Lo cual no quiere decir que las maneras de plantear estos problemas, de afrontarlos y de solucionarlos sean idénticas en los distintos pensadores y en las distintas épocas. Si los problemas fundamentales perduran a través de todo cambio histórico, ello significa que el pensamiento humano es capaz de alcanzar algo de «eterno», de «ahistórico». Y ésta no es sino la condición misma de la filosofía.

En nombre de la diferencia entre hecho y valor sería la segunda condición de la filosofía política la que quedaría eliminada. La clave del positivismo está en que, aun admitiendo la existencia de principios invariables, no sometidos a la historia, considera su pluralidad y sus oposiciones obstáculos insuperables para el tratamiento racional, para la elección racional. De ahí su famoso «decisionismo» en el ámbito de los valores. El auténtico motivo por el que Weber insistía sobre el carácter éticamente neutral de la ciencia social no era su creencia en una fundamental oposición entre *ser* (*is*) y *deber ser* (*ought*), sino su convicción de que no puede haber ningún conocimiento científico del *deber ser*.[8] Contra tal concepción «positivista» weberiana pueden indicarse someramente estas observaciones a modo de crítica:[9]

8. Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, pág. 41 (trad. cast.: *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000).

9. Strauss, L., *¿Qué es filosofía política?*, *op. cit.*, pág. 26 y sigs.

1. Es imposible estudiar los fenómenos sociales sin que este estudio entrañe juicios de valor. ¿Puede hacerse una comparación plena entre dos regímenes políticos sin intentar ver cuál es el mejor? ¿Qué sería de la ciencia política si no se le permitiese tratar temas como el de los grupos de presión, el arte de gobernar, la corrupción, la traición..., fenómenos que, indudable e inevitablemente, incluyen una gran carga valorativa? Dicho de otro modo: en muchas ocasiones, comprender supone valorar.

2. La exclusión de los juicios de valor se basa en la presunción de que *la razón humana es esencialmente incapaz* de resolver los conflictos entre valores distintos. Pero que los juicios de valor no estén sujetos al control de la razón fomenta el «decisionismo» y la irresponsabilidad.

3. La creencia de que el conocimiento científico (moderno) es la forma suprema del conocimiento humano lleva consigo el desprecio de todo conocimiento precientífico y extracientífico (en el sentido restringido de «científico»).

Según Strauss, la crisis de la modernidad, que es también la crisis del historicismo y del positivismo, supone un buen momento (incluso un momento necesario) para recuperar el espíritu racionalista de los clásicos. Las intenciones de Strauss, a diferencia de las de los actuales prohombres de la posmodernidad, no van en la dirección del nihilismo, del relativismo o del *pensiero debole*. Su voluntad se centra, más bien, en la posibilidad de reanudar el proyecto de la razón y de la filosofía, pero no precisamente de la razón moderna, sino de la razón de los clásicos, de aquel «modo ya olvidado» de plantear los problemas y de «escribir políticamente la filosofía».

SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Veamos ahora, con más detalle, cómo se sitúa el propio Strauss filósofo y estudioso, ante la historia de la filosofía. ¿Qué interés tienen las obras del pasado para la investigación filosófica contemporánea (es decir, con respecto a la labor especulativa de hoy)? y ¿qué hay de la verdad de los sistemas de pensamiento de la tradición filosófica en relación con la idea de verdad que un filósofo puede actualmente asumir? El problema es equiparable, aunque no idéntico, al que se plantea en otras disciplinas. En efecto, tanto en el estudio de las teorías políticas como en el campo de la filosofía de la ciencia, hay las posturas de los que defienden la existencia de criterios universales para evaluar las teorías (Popper), y hay también las posiciones que conciben las teorías vinculadas siempre a criterios contextuales (Kuhn). Al primer enfoque lo podemos llamar clásico y al segundo historicista. En el campo de la historia del pensamiento político, el primero lo adoptan autores como H. Arendt o S. S. Wolin y el propio Strauss, y el segundo, Q. Skinner, J. Dunn y J. G. A. Pocock. Así, mientras el enfoque clásico tiende a concebir la historia de las teorías políticas como una fuente de problemas para la reflexión filosófica (considerando, por tanto, la historia como algo subordinado al interés teórico especulativo), el enfoque historicista defiende la autonomía de la historia con relación a la filosofía política.[10]

En el prólogo (redactado con J. Cropsey) y en la introducción a su *Historia de la filosofía política*,[11] revela Strauss

10. Para una comparación de estos dos enfoques, véase Grunnell, *Political Theory. Tradition and Interpretation*, Boston, Little Brown, 1979.

11. Strauss, L. y Cropsey, J. (comps.), *History of Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1987 (trad. cast.: *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1993).

las convicciones fundamentales en que se basa su visión de la historia de la filosofía política, y que son representativas de lo que acabamos de llamar el enfoque clásico de la misma. Helas aquí. El historiador de la filosofía, y en particular de la filosofía política, no es «puramente» historiador, a menos que desestime algo fundamental: «[...] las enseñanzas de los grandes filósofos políticos son importantes no sólo históricamente». Hay cuestiones perennes, que los hombres nos planteamos como hombres y que algunos de nosotros han logrado explicitar y plantear con profundidad: «Creemos que las preguntas planteadas por los filósofos políticos del pasado siguen vigentes en nuestra propia sociedad [...]». Al historiador de la filosofía política le han de mover estas grandes cuestiones, para que pueda comprender no sólo una sociedad del pasado, sino también la propia: «Hemos escrito movidos por la creencia de que, para comprender cualquier sociedad, para analizarla con alguna profundidad, el propio analista deberá estar expuesto a esas cuestiones perennes y ha de ser movido por ellas».[12]

En sus estudios históricos, Strauss pretendía llegar a entender a los pensadores del pasado tal como ellos se entendieron a sí mismos, para lo cual juzgaba necesario no hacerles responder a nuestros interrogantes particulares más inmediatos, sino ver los que ellos mismos se hacían y la forma en que lo hacían, aproximándonos a su terminología y aceptando sus premisas, sin mezclarlas con las nuestras; también habremos de basarnos, sobre todo, en lo que ellos directa o indirectamente dicen, y lo menos posible en informaciones ajenas; por último, hay que tomarse en serio la pretensión de verdad del pensamiento que se esté estudiando. Querer explicar a un autor a partir de las circunstancias sociales, o de las estructuras económicas, o de cier-

12. Strauss y Cropsey, *op. cit.*, pág. 11.

tos condicionantes psicológicos, además de que no tiene mucho interés, es una grave distorsión que impide la interpretación correcta del pensamiento de ese autor. Strauss está convencido de que el primer y fundamental elemento de interpretación es lo que el autor dijo, su texto, su filosofía, su pretensión de verdad, y que es a partir de ahí desde donde, en cualquier caso, cabe traer a cuento otros factores como el contexto económico y social. Según lo declara el mismo Strauss: «[...] es más seguro tratar de entender lo bajo a la luz de lo elevado que lo elevado a la luz de lo bajo. Haciendo lo segundo, necesariamente deformamos los planos superiores, mientras que haciendo lo primero no privamos al plano inferior de la libertad de revelarse cabalmente tal cual es».[13]

Aunque a Strauss se le pueda calificar de textualista por la importancia prioritaria que otorga al texto —a lo que el autor dice directa o indirectamente—, lo cierto es que no por ello deja de apreciar también la conveniencia de otro tipo de información que no nos proporciona el autor: la comprensión habitual de la terminología que el autor utiliza; la comprensión de las posiciones de sus contemporáneos y de sus predecesores, a los que probablemente él se refiere y de los que recoge ideas y planteamientos. En la medida de lo posible, habríamos de reconstruir la manera como el autor en cuestión veía *él mismo* su contexto y la tradición filosófica; y, por supuesto, también deberíamos discernir contra quién y a quién va dirigido un texto; finalmente, Strauss insistía en que, para entender y juzgar un libro de filosofía política, hay que considerar no sólo el libro mismo, sino los fenómenos que el libro nos señala, igual

13. Carta dirigida a Gadamer, 26 de febrero de 1961, en Strauss, L. y Gadamer, H.-G., «Correspondence Corcerning *Wahrheit und Methode*», *Independent Journal of Philosophy*, nº 2, 1978, pág. 6.

que la filosofía política misma requiere el conocimiento de la política.[14]

UNA LECTURA DE UN CLÁSICO Y UNA POLÉMICA CONTEMPORÁNEA

Ilustrativa del proceder straussiano y de su *pathos* filosófico es su lectura de Jenofonte y la polémica entablada con A. Kojève, a raíz de esta lectura.[15] Kojève fue un hegeliano que, en un seminario que tuvo lugar en la Sorbona durante varios años seguidos en la década de 1930, defendió de forma sorprendente y genial el final de la historia y la instalación del Estado universal y homogéneo. En tal Estado, el filósofo se convertiría en antifilosófico en el sentido de posfilosófico (no en el de escéptico). Posfilósofo quiere decir, para Kojève, «consejero del Príncipe», actuando como alto funcionario del Estado virtualmente universal y homogéneo. Kojève anunció también el probable porvenir del «último hombre», a partir de la creencia de que la reconocida universalidad del particular podrá hacer felices a todos los hombres. En cambio, Strauss piensa que el filósofo nunca podrá alcanzar la plena comprensión del Todo y, por lo tanto, siempre habrá de seguir siendo filósofo; que un Estado tal (como el imaginado por Kojève), si existiera, no satisfaría a los hombres; y que al hombre verdaderamente virtuoso le importa poco que le reconozca universalmente una masa in-

14. Véase Tarcov, N. y Pangle, T. L., «Epílogo. Leo Strauss y la historia de la filosofía política», en Strauss y Cropsey, *Historia de la filosofía política*, *op. cit.*, pág. 859.

15. Strauss, L., *On Tyranny* (edición revisada y ampliada, que incluye la correspondencia entre Strauss y Kojève), Nueva York, Free Press, 1991.

culta y gregaria, mientras que sí le importa, en cambio, que le reconozcan sus amigos.

Pues bien, no es casual que la polémica Strauss-Kojève se desencadene a raíz, sobre todo, del libro de Strauss *On Tyranny*, en el que comenta el *Hierón* de Jenofonte. Strauss enuncia ya al comienzo su tesis: «La tiranía es un peligro que aparece en el origen mismo de la vida política». Strauss y Jenofonte parten de la hipótesis de que es imposible una tiranía buena. En cambio Kojève, en su crítica, afirma la existencia de lo que para Strauss-Jenofonte es utopía (o algo no realizable, como una tiranía buena). Kojève no halla razones importantes para distinguir entre un régimen tiránico y otro no tiránico. Por lo cual, no cree que la filosofía haya de criticar, unilateralmente y de entrada o *a priori* uno de ellos. Dicho de otro modo: allí donde Strauss juzga basándose en una razón moral y con referencia a una idealidad no relativa, Kojève se abstiene del juicio, partiendo de la idea de que es la misma historia la que se encarga de «juzgar» (mediante el «acierto» o el «éxito») los actos que los hombres de Estado o los tiranos ejecutan.

Lo que ante todo quiere poner de relieve Strauss es la falta, en Kojève, de un juicio moral sobre las conductas tiránicas y sobre la tiranía en general. «[Kojève] va tan lejos como para llegar a calificar simplemente de "impopulares" ciertas medidas que el propio tirano Hierón había considerado criminales.»[16] La observación no puede ser más aguda: Kojève es más inmoral que el mismo tirano: donde la conciencia del tirano ve una maldad y siente una culpa, Kojève ve simplemente una cuestión operativa, de simple impopularidad.

Strauss y Kojève están de acuerdo en que ha de haber algún criterio estable de juicio, pero disienten respecto a cuál haya de ser ese criterio. Kojève dice que el final del proceso

16. Strauss, L., *¿Qué es filosofía política?*, *op. cit.*, págs. 140-141.

histórico puede ser conocido porque el proceso está en esencia acabado. Este conocimiento es, en sí mismo, un producto del proceso histórico y no algo transhistórico porque participe de la eternidad. Kojève asumirá el *dictum* de Schiller: *die Weltgeschichte ist das Weltgericht* («la historia del mundo es el juicio del mundo»). A la filosofía de la historia hegeliana, Strauss le opone una concepción política que se articula sobre una moral fundada ella misma, a su vez, en el derecho natural.

Por otra parte, contra la idea del Estado homogéneo universal, mantiene Strauss, en términos muy equivalentes a los que en otros momentos utilizará Hannah Arendt, que «siempre habrá hombres que se rebelarán contra un Estado que lleva en su esencia la destrucción de la humanidad, o que no deja abierta ninguna posibilidad a las acciones nobles y a los grandes hechos». Strauss está plenamente convencido del peligro de inhumanidad del Estado homogéneo universal, y, como ya hemos dicho, opina que es una mala hipótesis la que contempla la satisfacción de todos los hombres, porque está convencido de la gran diversidad de éstos y de lo que esta diversidad significa (mientras unos pueden satisfacerse en la contemplación, otros no podrán hacerlo). De aquí su preferencia por el punto de vista de los clásicos, cuyo ideal era mucho menos artificioso que el de Kojève: «Los clásicos pensaron que, debido a la debilidad y dependencia de la naturaleza humana, la felicidad universal era imposible. De ahí que no soñasen en la realización completa de la historia, ni tratasen de establecer su sentido. Contemplaron mentalmente una sociedad en la que la felicidad de que es capaz la naturaleza humana podría actualizarse en grado máximo, y a ese tipo de sociedad lo llamaron "sistema óptimo de gobierno"». Frente a la potente filosofía hegeliana de la historia (y frente a toda ideología del progreso), Strauss mantiene la conciencia de lo que supone la finitud humana, y junto

con ella, la posibilidad de encontrar vías para la actualización, en distintos aspectos, de la excelencia humana.

El ejemplo de Sócrates

El primero de los textos seleccionados que forman este libro procede de unas conferencias pronunciadas por Strauss en 1958 en la Universidad de Chicago con el título de: «El problema de Sócrates». De ahí un cierto tono informal y directo: al leer estas páginas se advierte enseguida su origen oral, con sus repeticiones y sus giros, y cabe suponer que hubo significativos énfasis en la pronunciación de algunos pasajes.

En sus últimos años se dedicó Strauss muy especialmente a aproximarse al pensamiento y a la figura de Sócrates. En el perfil problemático y seductor de éste, reconoce y admira una buena expresión del racionalismo político clásico. Más aún, en cierto sentido, podría decirse que el racionalismo político clásico le parece, en definitiva, la justificación del modo de vida socrático: de un modo de vida que permite la amistad y la verdadera generosidad.

Para Strauss, la aproximación a Sócrates supone llevar a cabo unas lecturas meticulosas de los autores antiguos que más directamente nos hablan de él: Aristófanes, Jenofonte y Platón. En estas conferencias, Strauss empieza precisamente por la presentación que de Sócrates hace Aristófanes en *Las nubes*, aunque, para ello, cree conveniente considerar el conjunto de las comedias de este autor, con la intención de captar el carácter global de su obra. Huelga decir que aquí, para seguir mínimamente el texto de Strauss, es muy aconsejable haber leído, por lo menos, *Las nubes* (así como, después, las *Memorables* de Jenofonte y algunos fragmentos de la *República* y de las *Leyes* de Platón). Dado el carácter un

tanto laberíntico de estas obras, también es aconsejable no rendirse ya en las primeras páginas y perseverar hasta el final. En varios recodos del camino, se detiene el propio Strauss a recapitular sus recorridos y de este modo facilita que el lector se oriente y sepa mejor dónde se encuentra.

En *Las nubes,* la filosofía no goza ya de antemano de justificación política; su propia existencia es un problema, el mismo problema que representa la existencia de Sócrates. En el fondo, Aristófanes viene a denunciar a Sócrates por no comprender el carácter específico de lo político. Para Strauss, las comedias de Aristófanes son la crítica más directa, más inteligente, más profunda y emocionante jamás escrita contra Sócrates y el racionalismo socrático.

Los escritos socráticos de Jenofonte, sobre todo las *Memorables*, son una respuesta a *Las nubes*. Y, según Strauss, también Platón responde a Aristófanes. Ambos, Jenofonte y Platón, coinciden en la respuesta: Sócrates sí entiende la especificidad de lo político y su carácter no racional. Su racionalismo no le impide a Sócrates reconocer la importancia de lo no racional en la vida política. De ahí que, si el conflicto entre Sócrates y Aristófanes puede interpretarse como el conflicto entre la filosofía y la poesía, la respuesta platónica no consista en una opción exclusivista en pro de la filosofía, sino más bien en pro de la prioridad de la filosofía y de la, por lo menos parcial, subordinación de la poesía a la filosofía (por eso Platón no procede a una condena absoluta de la poesía, sino de la poesía autónoma, sin conexión con la finalidad política, del mismo modo que no se opone a la retórica sofística, sino a la retórica autónoma, como arte político independiente). Lo que está en causa, en efecto, es la competición entre la poesía y la filosofía, pretendiendo cada una poseer la comprensión más completa del alma humana y del mejor modo de vida. Por lo cual dice que el auténtico rival y la genuina alternativa a la filosofía platónica no es otra filo-

sofía distinta, sino la poesía. Y ésta es la razón de que la última de las conferencias la dedique Strauss a ver cómo quedan la poesía y los poetas en el pensamiento de Platón.

En el transcurso de las lecturas, a veces casi entre líneas, nos impactan algunas de las ideas guía de Strauss, como ésta: «Lo político no es, ciertamente, lo más elevado, pero es lo primero, porque es lo más urgente. [...] La filosofía es primeramente filosofía política porque ésta resulta indispensable para proteger el *sanctum* interior de la filosofía». O estas otras: «La vida política extrae su dignidad de algo que la trasciende»; «pertenece a la esencia de las cosas políticas quedar por debajo de la perfección de que es capaz el individuo».

Esto es lo que habitualmente consigue Strauss: meterse muy a fondo en las obras que comenta, y después de análisis sutiles, complejos y, a veces, incluso pesados, brindarle al lector, como si de un premio se tratara, una auténtica experiencia de pensamiento.

¿PROGRESO O RETORNO?

Así se titula el segundo de los textos aquí recogidos. Se trata, también, de unas conferencias que dio Strauss en la Universidad de Chicago en la década de 1950. Documento espléndido por el contenido y porque, según creo, de él se desprende algo de la manera como Strauss se situaba a sí mismo y entendía su propia opción personal.

A partir de la crisis de la idea de progreso, síntoma de la crisis de la civilización occidental, emprende Strauss una reflexión sobre las dos raíces y fundamentos de Occidente: Atenas y Jerusalén, la filosofía y la Biblia. El judaísmo mantiene la preocupación por el retorno, mientras que en el espíritu filosófico anida mejor la idea de un cierto progreso en el camino del conocimiento. Pero, ciertamente, hay que dis-

tinguir entre la idea de progreso del racionalismo clásico y el progresismo procedente de la modernidad. En el pensamiento clásico, la conciencia de los límites y de la condición mortal es tan clara que toda idea de progreso es forzosamente modesta. El progreso puede consistir o bien en profundizar en la comprensión de estos límites, o bien en el esfuerzo por vivir correctamente, o, también, en ciertos conocimientos. En cambio, en la modernidad aparecen el ídolo de la historia y la fe en el progreso científico, social y moral de la humanidad en su conjunto, como si le fuese posible el acceso a un estadio realmente superior.

Junto con este cambio se procede a la nefasta, y sin duda simplista, sustitución de la diferencia entre «bueno» y «malo» por la de «progresista» y «reaccionario». A partir de ahora, toda objeción a las tesis progresistas, del tipo que éstas sean, será tenida por moralmente sospechosa. Progresista y moral se convierten así en sinónimos.

Strauss hace ver que ni la filosofía clásica ni la Biblia aceptarían estas ideas-ejes de la modernidad. Aunque también muestra que entre la filosofía y la Biblia se da una incompatibilidad radical, insuperable. Y Occidente es esa tensión. Tensión que, en resumidas cuentas, más que de contenidos distintos, procede del proponer modos de vida distintos. La filosofía y la Biblia responden de diferente manera a la pregunta más urgente e importante de todas: ¿cómo hay que vivir? La respuesta bíblica dice: a partir de la obediencia, de una obediencia casi infantil a la ley divina, con lo que «el hombre bíblico vive en el miedo y en el temblor, así como en la esperanza». En cambio, la respuesta griega dice: a partir de la indagación, de nuestra propia mirada sobre las cosas.

Éste es el argumento principal que sostiene la respuesta filosófica: estamos de acuerdo en que la pregunta crucial es la que inquiere sobre el mejor modo de vida, sobre cómo hemos de orientarnos en este mundo. Ahora bien, resulta

que desconocemos las cosas verdaderamente importantes, aquellas que podrían dar un sentido a la vida. Luego, el mejor modo de vida es la vida filosófica, la búsqueda relacionada con las cuestiones fundamentales. O dicho de otro modo: la conciencia clara y evidente de la propia ignorancia prueba que la búsqueda del conocimiento de las cosas más importantes es para nosotros lo más decisivo.

Ahora bien, ¿qué pasa con la revelación? La filosofía no puede, ni debe, rechazar la revelación (todas las pretendidas refutaciones de la revelación presuponen la no creencia en la revelación). La filosofía puede, eso sí, discutir y poner entre paréntesis las pruebas de la revelación, pero debe admitir que ésta es posible. Ocurre además que, haciéndolo así, la filosofía se descubre ella misma como procedente de una fe, de una apuesta, no evidente ni racional. Tal es Occidente, dos modos de vida distintos, y la necesidad de optar por uno de ellos, no de espaldas sino en tensión con el otro. «El conflicto irresuelto es el secreto de la vitalidad de la civilización occidental.» De ahí que, paradójicamente, siguiendo a Strauss, dependa más de un retorno que de un progreso el que Occidente tenga futuro.

Bibliografía

— *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat*, Berlín, Akademie-Verlag, 1930.
— *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlín, Schocken, 1935.
— *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, Oxford, Clarendon Press, 1936.
— *On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's Hiero,* Nueva York, Free Press, 1963, 1948.

— *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1952 (trad. cast.: *Persecución y arte de escribir*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996).
— *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1993 (trad. cast.: *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000).
— *Thoughts on Machiavelli*, Nueva York, Free Press, 1958 (trad. cast.: *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964).
— *What is Political Philosophy?*, Nueva York, Free Press, 1959 (trad. cast.: *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970).
— *History of Political Philosophy* (Strauss y Cropsey [comps.]), Chicago, University of Chicago Press (trad. cast.: *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1993).
— *The City and Man*, Chicago, Rand MacNally, 1964.
— *Socrates and Aristophanes*, Nueva York, Basic Books, 1966.
— *Liberalism, Ancient and Modern*, Nueva York, Basic Books, 1968.
— *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the «Oeconomicus»*, Ithaca, Cornell University Press, 1970.
— *Xenophon's Socrates*, Ithaca, Cornell University Press, 1972.
— *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.
— *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, H. Gildin (comp.), Indianapolis, Bobbs-Merril, 1975.
— *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.
— *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss*, Th. L. Pangle (comp.), Chicago, University of Chicago Press, 1989.

J. M. ESQUIROL

1. EL PROBLEMA DE SÓCRATES: CINCO LECCIONES

PRIMERA LECCIÓN

De las cuatro fuentes principales de las que depende nuestra comprensión del pensamiento de Sócrates, *Las nubes* de Aristófanes es cronológicamente la primera. La impresión inicial que cualquiera se podría llevar del Sócrates de *Las nubes* la formuló Nietzsche en los siguientes términos: Sócrates pertenecería a esos destacados seductores del pueblo que fueron responsables de la pérdida de la clásica virtud del cuerpo y del alma de la época maratoniana, o responsables también de la ambigua ilustración que acompañó el declive de aquellas virtudes. Sócrates sería, de hecho, el primero y más destacado sofista, modelo y encarnación de todas las tendencias sofistas. Esta presentación de Sócrates encaja perfectamente en el conjunto del trabajo de Aristófanes, el gran reaccionario que se opone, con todos los medios a su disposición, a todas las novedades o las últimas modas, sea la democracia, la tragedia euripídea, o las investigaciones de Sócrates. El punto de vista desde el cual Aristófanes contempla la vida contemporánea es el de la justicia, la justicia a la antigua usanza. De aquí que ese nuevo fenómeno, Sócrates, se le aparezca como maestro de la injusticia e incluso del ateísmo. El Sócrates aristofánico no es únicamente perverso, sino también extremadamente necio, y, por ello, completamente ridículo. Consigue su merecida suerte: un antiguo discípulo, cu-

yo hijo ha sido completamente corrompido por Sócrates, quema en venganza la casa y academia socráticas; y sólo un accidente ridículo y afortunado salva a Sócrates y sus alumnos de perecer en el incendio: se lo merecían. *Las nubes* constituyen, pues, un ataque a Sócrates. El Sócrates platónico, al defenderse de la acusación oficial, llega a insinuar que la comedia aristofánica es una acusación contra él, la primera acusación, que se convertiría en la fuente y el modelo de la segunda y definitiva. Pero incluso esta expresión puede resultar demasiado blanda. Especialmente si la comedia se contempla a la luz de sus aparentes consecuencias y de su carácter completamente infundado, uno debería describir la actuación de Aristófanes como una calumnia. Como afirma Sócrates en la *Apología* platónica, él no hizo ninguna de las cosas que Aristófanes le atribuye. En *Las nubes,* Sócrates se nos presenta como sofista y filósofo natural, cuando Sócrates no tuvo nada que ver con la filosofía natural y fue, por supuesto, enemigo declarado de la sofística. Y, finalmente, el tratamiento cómico de Sócrates que realiza Aristófanes, caracterizado por una frivolidad extrema, resulta chocante en grado sumo si se tiene presente el trágico final del filósofo.

Hablemos primero de las llamativas diferencias entre el Sócrates de Aristófanes y el verdadero, es decir, el que conocemos a través de Platón y Jenofonte. Hay evidencias en estos últimos de que Sócrates no fue siempre el Sócrates que ellos elogiosamente retrataron. El Sócrates platónico sostiene, en el día de su muerte (*Fedón*, 96a y sigs.),* que durante su juventud se interesó, de manera y con intensidad sorprendentes, por la filosofía natural. No nos ofrece ninguna

* El traductor ha optado por respetar la manera straussiana de dar la referencia de las citas en el cuerpo del texto. Se pone así claramente de manifiesto el carácter oral de estas conferencias. (*N. del t.*)

fecha y, por ello, no sabemos cuánto tiempo duró esta preocupación por la filosofía natural —si es que no lo hizo hasta la época en que *Las nubes* fue concebida—. Y, por su parte, el Sócrates de Jenofonte ya había dejado atrás su juventud cuando era reconocido como hombre «que medía el aire», semejante al Sócrates aristofánico, y aún no se había planteado la cuestión de cuál era el ciudadano acabado, es decir, el tipo de pregunta al cual se habría dedicado por completo después de su ruptura con la filosofía natural (*Económico*, 6, 13-17 y 11, 1-6; *Symposium*, 6, 6-8). Parece, pues, que no es achacable del todo a Aristófanes que no presentase a Sócrates como el mismo tipo de filósofo que nos muestran Platón o Jenofonte. Además, si Sócrates hubiese sido siempre el Sócrates platónico o jenofóntico, la elección de este personaje por Aristófanes para una de sus comedias habría sido difícilmente comprensible: Sócrates habría estado políticamente en el mismo bando que Aristófanes. Y aunque un poeta cómico esté, quizás, obligado a caricaturizar incluso a sus compañeros de partido, la caricatura tendría que respetar una cierta correspondencia con la realidad.

Después de haber comenzado a preguntarnos si quizá no había algo de fuego allí donde había tanto humo, continuemos y preguntémonos ahora si Aristófanes fue, al fin y al cabo, un acusador, un enemigo de Sócrates. Sólo hay un diálogo platónico en el que Aristófanes participe: el *Banquete*. El diálogo se presenta ubicado unos siete años después de la representación de *Las nubes*. La ocasión era una cena al final de la cual sólo permanecían sobrios y despiertos tres hombres. Dos de ellos eran Aristófanes y Sócrates. Los tres se implicaron en una amistosa conversación que concluyó en acuerdo sobre un tema de la máxima importancia para Aristófanes: la comedia. Aristófanes mostró su acuerdo con una tesis propuesta por Sócrates. En concordancia con ésta tenemos el complicado y extraño análisis de la condición del

alma en las comedias, ofrecido por el Sócrates platónico en el *Filebo* (48a8-50a10). En ese análisis podemos discernir este argumento. La condición del alma en las comedias es una mezcla del placer derivado de las desgracias de los propios amigos, o de la inocua sobrestimación que ellos hacen de su propia sabiduría, con el dolor de la envidia. Envidia, ¿de qué? La explicación más natural sería decir: envidia de la sabiduría del propio amigo. Ésta puede no ser tan grande como él se cree, y por ello puede resultar un tanto ridícula, pero puede ser básicamente suficiente para provocar la envidia. Este análisis de la comedia es monstruosamente inadecuado como análisis de la comedia en general, pero tiene sentido como explicación socrática de una comedia en concreto, la comedia *par excellence*, *Las nubes*. Brevemente: de acuerdo con la evidencia platónica no es más plausible afirmar que *Las nubes* constituye una acusación de Sócrates que sostener que es una advertencia amistosa dirigida a Sócrates. Una advertencia conformada por una mezcla de admiración y envidia de Sócrates. Esta interpretación es perfectamente compatible con la posibilidad de que el objeto primario de la envidia de Aristófanes no sea la sabiduría del filósofo, sino su completa independencia del aplauso popular, al cual el poeta cómico necesariamente aspira: la perfecta libertad socrática.

Como en todos los casos de este tipo, las diferencias de interpretación proceden en última instancia no tanto de la consideración, o del olvido, de tal o cual hecho o pasaje particular, cuanto de un desacuerdo primario y fundamental. En nuestro caso, el desacuerdo fundamental concierne a la tragedia. De acuerdo con la visión ahora predominante, la tragedia en su máxima expresión es más verdadera y profunda que la comedia en su máxima expresión, ya que la vida es esencialmente trágica. A la luz de esta asunción, la suerte socrática se nos muestra como sencillamente trágica. De

acuerdo con ello, la interpretación académica de Platón tiende a ver más claramente la conexión de los diálogos platónicos con la tragedia que la que tienen con la comedia. No necesitamos profundizar en la cuestión de si esta asunción es plausible; nos podemos contentar con plantear la pregunta de si ésta era la asunción platónica. Platón estaba familiarizado con este presupuesto, ya que el prejuicio a favor de la tragedia no es algo propio de la época moderna. Nadie era más consciente que Platón del hecho de que la tragedia es el arte más profundamente conmovedor. Pero de esto, sostuvo él, no se sigue que la tragedia sea el arte más profundo o el más elevado. Y, discretamente, se opone a la preferencia popular por la tragedia. Sostiene, así, que el mismo hombre debía ser tanto poeta trágico como cómico. Cuando su Adimanto iguala directamente la poesía dramática con la tragedia, hace que Sócrates lo corrija disimuladamente imputándole a Adimanto la afirmación de que la poesía dramática incluye también la comedia (*República*, 394b-c). Si no nos olvidamos de que la diferencia entre la tragedia y la comedia se corresponde de alguna manera a la que hay entre llorar y reír, podemos plantear el asunto de la siguiente manera. Sócrates rió alguna vez, pero no encontraremos nunca que llorase ni tan sólo una vez. No nos ha dejado ni un ejemplo de lágrimas y sí, por el contrario, de risas. Muchos ejemplos de sus bromas, y ninguno de su indignación. Su ironía es proverbial. No es una figura trágica, pero resulta fácil ver cómo puede llegar a ser una figura cómica. El filósofo que cae en el pozo mientras contempla los cuerpos celestes o el filósofo que, habiendo dejado la caverna de la vida ordinaria, vuelve a ella y no puede encontrar el camino de regreso, resultan, por supuesto, ridículos, como apunta el mismo Sócrates platónico. Visto desde la perspectiva de los no filósofos, el filósofo es necesariamente ridículo, y visto desde la óptica del filósofo, los no filósofos son necesaria-

mente ridículos; el encuentro entre los filósofos y los no filósofos es el tema natural de la comedia. Es, como veremos, el argumento de *Las nubes*. No es, por tanto, en absoluto accidental que nuestra fuente más antigua, y por ello más venerable, en relación con Sócrates sea una comedia.

Estas consideraciones se presentan simplemente para contrarrestar ciertos prejuicios. La respuesta última a la cuestión planteada se obtendrá sólo a partir de la interpretación de la misma obra en cuestión: *Las nubes*. Y esa interpretación se facilitará, como mínimo, desde una consideración de la comedia aristofánica en general.

Si atendemos a interpretaciones modernas de las comedias de Aristófanes, uno queda sorprendido por la preocupación de los intérpretes modernos por el trasfondo y el significado políticos de ellas. Pareciera que estuviesen a punto de olvidar, si no es que lo olvidaron ya por completo, que están trabajando sobre comedias. Cuando estamos a punto de entrar en un lugar en el que se supone que disfrutaremos riéndonos de nosotros mismos, hemos de dejar atrás el piquete de fúnebres ujieres que rezuman una seriedad mortal y moribunda. Sin duda que contribuyen, sin pretenderlo, al efecto final de las comedias. Incluso es más simple recordar lo que Hegel dijo sobre las comedias de Aristófanes: «Si no se ha leído a Aristófanes, uno apenas puede imaginarse a qué niveles de robusta y desmesurada alegría, de contentamiento animal, puede llegar el hombre».

La afirmación hegeliana nos recuerda los obstáculos que hay que superar al leer las comedias de nuestro autor. Porque si deseamos comprenderlas, apreciarlas o incluso amarlas, será necesario, primero, que nos sintamos repelidos por ellas. Los medios que emplea Aristófanes para hacernos reír incluyen el chismorreo o la calumnia, la obscenidad, la parodia y la blasfemia. A través de esa mezcla desagradable y maloliente, contemplamos a aldeanos libres y robustos en

plena borrachera, bonachones, que inspeccionan de arriba abajo a las mujeres, libres o esclavas, como si clasificasen sus vacas o caballos; en sus mejores y más alegres momentos, estos a los que nadie podría engañar, ya fuese dios, mujer o afamado militar, muestran incluso más contento que enfado por haber sido engañados por ellos tantas veces; amantes de su país y sus añejas y experimentadas tradiciones, y despreciadores del esnob y desarraigado que se deshace por un día en la ciudad entre sus engreídos aduladores; sorprendentemente familiarizados con lo hermoso, por lo que pueden disfrutar cualquier alusión a cualquiera de las muchas tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides; y sorprendentemente experimentados en lo hermoso, por lo que no aceptarán cualquier parodia que no sea, a su manera, tan perfecta como el original. Hombres de tal nacimiento y forja constituyen la audiencia de Aristófanes o —lo que es lo mismo para cualquier poeta no despreciable— la parte mejor o más autorizada de su audiencia. La audiencia a la que Aristófanes apela o a la que conjura es la mejor democracia, tal como Aristóteles la describió: la democracia cuya espina dorsal está formada por la población rural. Aristófanes nos hace ver esta audiencia en sus momentos de máxima expansión y alegría, desde su cruda y vulgar periferia hasta su núcleo de sublime delicadeza; no la contemplamos igualmente bien, aunque la experimentamos intensamente, en sus vínculos y sus límites. Vemos sólo la mitad de ella: aparentemente la mitad más baja; de hecho, la más alta. Contemplamos sólo una mitad de la humanidad: aparentemente su mitad más baja, de hecho la más alta. La otra mitad queda preservada en la tragedia. La comedia y la tragedia juntas nos muestran el todo del hombre, pero de tal manera que la comedia ha de sentirse en la tragedia, y ésta, a su vez, en aquélla. La comedia comienza en lo bajo más bajo, mientras que la tragedia habita en el centro. Aristófanes comparó la musa de la comedia, o

más bien el Pegaso del poeta cómico, con un escarabajo pelotero, una pequeña y despreciable bestezuela que es atraída por cualquier cosa maloliente, que parece combinar el orgullo con un completo distanciamiento de Afrodita y las Gracias, y que, sin embargo, cuando es empujada a levantarse de la tierra, se eleva más alto que el águila de Zeus: le permite al poeta cómico entrar en el mundo de los dioses, ver con sus propios ojos la verdad sobre los dioses y comunicar esa verdad a sus compañeros mortales. La comedia se eleva más alto que ningún otro arte. Trasciende cualquier otro arte, en particular la tragedia. En tanto que trasciende la tragedia, la presupone. El hecho de que trascienda y presuponga la tragedia encuentra su expresión en las parodias de las tragedias tan habituales en la comedia aristofánica. La comedia se eleva más alto que la tragedia. Sólo la comedia puede presentar a los hombres sabios como tales: hombres como Eurípides y Sócrates, hombres que como tales trascienden la tragedia.

Esto no supone negar que la comedia de Aristófanes se regodee con lo que hay de ridículo en los estratos más bajos. Pero esa comedia nunca presenta como ridículo lo que sólo los perversos podrían valorar así. Se mantiene dentro de los límites de lo que por naturaleza resulta ridículo. Encontramos en ella zurras y azotainas, pero no torturas o asesinatos. Lo genuinamente aterrorizador debe estar ausente y, con ello, lo que más terror puede inspirar: la muerte, es decir, el momento de la muerte, en tanto que diferente del hecho de estar ya muerto en el Hades. Por esta razón, ha de estar también ausente lo que provoque compasión y también lo verdaderamente noble. Mientras que en *Las ranas* Esquilo y Eurípides son presentados enzarzados en una violenta discusión nominalista, Sófocles permanece silencioso durante todo el rato. Aunque abunde en lo que por naturaleza resulta ridículo en los estratos inferiores, la comedia aristofánica siempre trasciende este tipo de ridículo, nunca se queda en

mera bufonería. Lo que por naturaleza no es ridículo no es omitido: salta a la vista dentro de la comedia. La de Aristófanes debe su profundidad y su valor a la presencia en ella de lo serio y lo solemne.

Hemos de encontrar la expresión adecuada para ello, atendiendo a cuál Aristófanes es el serio. La expresión adecuada, es decir, la auténtica expresión, es la del mismo Aristófanes. Aquí surge ante nosotros una dificultad. En el drama el autor nunca habla en su propio nombre. El poeta dramático puede expresar lo que desea transmitir a través del resultado de la obra. Aristófanes saca partido de esta sencilla posibilidad: convierte en victoriosas aquellas causas o aquellas personas que, en su opinión, deberían resultar victoriosas, dadas las premisas de la trama. Porque el triunfo de lo desagradable y la derrota de lo que place resulta incompatible con el requerido efecto gratificante de la comedia. Sea de ello lo que fuere, un drama es una obra teatral: ciertos seres humanos, los actores, aspiran a ser otros seres humanos, y actúan y hablan como lo harían éstos. El efecto dramático exige que esta obra, o representación, sea mantenida de manera consistente. Si este efecto es distorsionado porque los actores cesan de representar sus papeles y se hacen reconocibles como actores, diferenciados de los personajes que se espera representen, o porque el poeta deja de ser invisible o inaudible, salvo a través de sus personajes, si esto ocurre, resulta enojoso o ridículo. Por eso, mientras que la destrucción de la ilusión dramática resulta fatal para el efecto trágico, puede incrementar el efecto cómico. Aristófanes es capaz, entonces, de hablar directamente a la audiencia en sus comedias; sus coros o sus personajes pueden dirigirse no sólo los unos a los otros, sino también al público. Es posible, incluso, que el héroe de una comedia, por ejemplo Diceópolis en *Los acarnienses*, se nos presente como el mismo poeta cómico. Pase lo que pase, Aristófanes

puede usar el coro o los personajes para hacer saber al público y, por ende, a sus lectores, sus intenciones. Así, nos dice que su intención es hacernos reír, pero no a través de bufonadas. Cree ser un poeta cómico que ha elevado la comedia a su perfección. Pero, por mucho que esté concernido por lo ridículo, no lo está menos por lo serio, por la mejora moral del hombre: a través de la lucha por la ciudad contra sus enemigos y corruptores, de la enseñanza de lo que es bueno para la ciudad o de lo que sencillamente es mejor, y del juicio justo. A través de su obra, el bienestar y la justicia se convierten en aliados. Establece también una distinción entre el elemento sapiencial de sus comedias y su elemento ridículo: el primero debería convocar a los sabios, el último a los reidores. Estas *ipsissima verba poetae* nos fuerzan a preguntarnos, al ver la relación de la justicia y la sabiduría: ¿son idénticas o diferentes? El problema queda meridianamente formulado en la pretensión del poeta de haber convertido las cosas justas en objeto de comedia. Dejando a un lado el éxito que el poeta pueda lograr en su intento de reconciliar las pretensiones de lo ridículo, por un lado, y lo serio, por otro, o de lo ridículo, por una banda, y la justicia, por otra, una tensión fundamental ha de mantenerse. En una palabra: la justicia, tal como la entiende Aristófanes, consiste en preservar o restaurar lo ancestral o lo antiguo. La calidad de una comedia, por otro lado, depende mucho de la inventiva del poeta, de su orgullo por ser original y novedoso. Aristófanes bien pudo ser un completo reaccionario en cuestiones políticas, pero como poeta cómico estaba obligado a ser revolucionario.

Mientras que la tensión entre lo ridículo y lo serio es esencial en la comedia aristofánica, su particular grandeza consiste en el hecho de presentarse como la comedia total, o en el hecho de que en esa comedia lo cómico lo invade todo: el mismo elemento de seriedad aparece sólo bajo la forma de

lo ridículo. Esto ha de entenderse con inteligencia. Así como, literalmente hablando, no puede haber una falsedad completa, total, dada la primacía de la verdad, no puede haber un discurso ridículo de cierta longitud que no incluya pasajes serios, dada la primacía de la seriedad. Dentro de estas inevitables limitaciones, Aristófanes acierta de lleno a la hora de integrar lo serio o lo justo con lo ridículo. La ilusión cómica nunca es destruida, ni siquiera debilitada. ¿Cómo logra esta gesta?

Es fácil ver cómo el castigo del injusto puede alcanzarse por medio del ridículo. Para avergonzar a los sicofantes, a los jueces celosos hasta el fanatismo, a los generales supuestamente heroicos, a los poetas y sofistas corruptores, resulta de obvia utilidad realizar un empleo juicioso del rumor y la difamación sobre las apariencias y comportamientos ridículos de los sujetos en cuestión. Más aún: se pueden reflejar los hábitos incorrectos predominantes por medio de su exageración ridícula, por medio de la presentación de sus no pretendidas, y sin embargo lógicas (si se puede hablar así), consecuencias. Por ejemplo, se puede presentar una novísima Atenas, regida por mujeres, y caracterizada por el comunismo de la propiedad, las mujeres y los niños, como la forma final de una democracia extrema; o se puede mostrar cómo la completa igualdad del orden comunista entra en conflicto con la desigualdad natural entre los jóvenes y hermosos, por un lado, y los ancianos y feos, por otro; o se puede mostrar cómo esta desigualdad natural es corregida por una igualdad legal o convencional, según la cual ningún joven podrá disfrutar de su chica antes de haber cumplido el oneroso deber de satisfacer a alguna bruja completamente repulsiva: la conclusión seria de esta ridícula escena es demasiado obvia como para ser destacada. El mismo hecho de que la injusticia de los demagogos, y las otras tipologías mencionadas, sea revelada públicamente mostraría qué po-

co espabilados serían estos individuos: se manifiesta la estupidez de su injusticia y, por ende, su ridiculez. Ésta queda también incrementada por el hecho de que los ridiculizados se encontrarían, muy probablemente, entre el público. Ya que la locura ridiculizada por Aristófanes es la contemporánea, la de su momento. Los vicios contemporáneos son juzgados como tales a la luz de los buenos y viejos tiempos, de la antigua política —en la perspectiva de los vencedores, sencillos, valientes, rurales y piadosos, de Maratón, de aquellos que prefieren Esquilo a Eurípides—. La injusticia contemporánea puede suscitar la indignación, y no la carcajada, si no fuese presentada como ya derrotada con facilidad, con medios ridículos: y así, la hombría guerrera y belicosa griega es derrotada por la abstinencia sexual de las viudas, y el grandísimo demagogo Cleón es vencido con sus mismas armas por el aún más vil vendedor de salchichas, aupado por las clases pudientes, los enemigos mortales de Cleón.

Aún otra cuestión, porque ¿cómo presentar la derrota del injusto a través de medios ridículos, sin convertir en ridícula la misma justicia victoriosa? O, con otras palabras, ¿cómo mostrar al hombre justo sin destruir el efecto de la comedia total? Aristófanes resuelve esta dificultad de la siguiente manera. La victoria del justo, o el movimiento desde la ridiculez de la locura política del momento hacia el sentido común antiguo, es un movimiento hacia un ridículo de una modalidad diferente. El hombre justo se ocupa de sus asuntos, lo opuesto a un cotilla metomentodo; es el hombre que ama la vida retirada, tranquila, privada. En su hogar, en su granja, disfruta de los sencillos placeres naturales: comida, bebida y, no menos importante, amor. Disfruta de estos placeres franca y abiertamente, y dota a su disfrute de una expresión sincera y no reprimida. Llama a las cosas por su nombre. Si hace esto como personaje en un escenario, estará diciendo en público lo que no puede publicarse de mane-

ra decorosa: hace pública la privacidad que no puede, sin perder el decoro, exponerse a la vista de todos; y esto es ridículo. De aquí que la victoria de la justicia sea presentada cómicamente como un movimiento desde la ridiculez y el absurdo de la locura pública hacia la ridiculez de la publicación de lo que es esencialmente privado, de la expresión, impropia, de cosas que todo el mundo disfruta en privado porque son, por naturaleza, disfrutables.

Un tema capital, de hecho el primero, en la comedia aristofánica, es entonces la tensión entre la ciudad, la comunidad política y la familia o el espacio del hogar. El lazo de la familia es el amor y, en primer lugar, el amor del marido y la esposa, el *eros* legal. El amor de los padres hacia los hijos aparece muy característicamente en el caso de la madre, la que más sufre cuando sus hijos son reclutados por la ciudad para las guerras. Ninguno de estos sentimientos naturales vincula a las madres a la ciudad. Así, se podría pensar que la familia debería ser el modelo para la ciudad. En *Las asambleístas*, Aristófanes mostró el carácter fantasioso de este pensamiento. Allí nos presenta la ciudad transformada en un hogar. Una ciudad así carecerá, por tanto, como rasgo, de la propiedad privada de sus miembros y estará regida por las mujeres. Sin embargo, la importancia otorgada por Aristófanes a la tensión entre la familia y la ciudad le conduce a uno a conjeturar que la crítica se dirige no sólo contra la ciudad decadente de su época, sino que se extiende también a la saludable ciudad de la política antigua. El héroe de *Los acarnienses*, Diceópolis, que se identifica claramente con el mismo poeta, hace las paces en privado con el enemigo de la ciudad, mientras que todos los demás continúan en guerra. Se le persigue por este acto de alta traición, no sólo por parte de los partidarios de la guerra, sino precisamente también por sus rústicos vecinos que están por completo imbuidos del viejo espíritu de los luchadores de Maratón. Diceópolis

pronuncia un discurso de defensa, con su cabeza ya bajo la espada del verdugo y, utilizando recursos que toma prestados de Eurípides, logra dividir a sus perseguidores en dos bandos y, con ello, frenar la ejecución. A resultas de todo ello, termina disfrutando de los placeres de la paz, de la vida en el campo, mientras el resto continúa con sus guerras. Sería sólo otra manera de expresar el mismo pensamiento al afirmar con Aristófanes (es lo que concluyen Esquilo y Eurípides en *Las ranas*) que no fue el viejo Esquilo, el poeta trágico político *par excellence*, sino el moderno Eurípides quien consagró su alma a Afrodita. Puesto que, como sostiene Sócrates en el *Banquete* platónico (177e), Afrodita es la diosa a la que, junto con Dioniso, está completamente consagrada la comedia aristofánica.

De forma casual, este acuerdo entre Aristófanes y Eurípides y el desacuerdo entre Aristófanes y Esquilo confirma nuestra sospecha previa de que Aristófanes era consciente del carácter esencialmente novedoso o revolucionario de toda su empresa. La acción de al menos algunas de sus comedias expresa esta característica del pensamiento aristofánico. En *Los caballeros*, *Las avispas*, *La paz*, *Las aves*, *Las tesmoforias*, y *Las asambleístas*, la restauración del sentido común en la política se efectúa por medios radicalmente nuevos, medios que son incompatibles con el fin, es decir, la política ancestral y su espíritu. Aristófanes no se engañó, pues, sobre el carácter problemático de su mensaje político.

Pero, retomando el hilo que traíamos, el fenómeno a la luz del cual Aristófanes mira críticamente la ciudad como tal es la familia o el hogar. Se podría decir que sus comedias son un comentario a la frase de la *Ética a Nicómaco* (1162a17-19) que reza así: «El hombre por naturaleza tiende a formar pareja, puesto que la familia es previa a la ciudad y más necesaria que ella, y la procreación es el elemento común con todos los animales [más que el hecho de vivir en rebaños]».

Hasta aquí nos han aparecido dos polos entre los cuales se mueve la comedia aristofánica: la locura pública contemporánea, por un lado, y la vida hogareña retirada y fácil, como una vida de disfrute de los placeres del cuerpo, por otro. La transición de uno a otro se efectúa, en las comedias, por medios que son ridículos o completamente desconocidos o extremados. En *La paz*, el héroe, Trigeo, que es el mismo poeta cómico con un disfraz diáfano, consigue detener los horrores de una guerra insana y fratricida con su ascensión al cielo a lomos de un escarabajo pelotero. Cree que Zeus es responsable de la guerra y quiere reconvenirlo por esa conducta poco amistosa. Una vez que llega al cielo, conoce, a través de Hermes, que Zeus es responsable no de la guerra en sí misma, sino de su continuación: Zeus ha colocado a la mismísima salvaje Guerra al mando del Olimpo. La Guerra ha enterrado a la Paz en una profunda caverna, y Zeus castigaría como pena capital su desentierro. El héroe soborna a Hermes con promesas y amenazas —la seducción principal es que Hermes llegaría a ser el dios más elevado—, y logra que le ayude a desenterrar a la Paz. Trigeo, en contra del mandato expreso de la máxima divinidad, consigue desenterrarla y así lleva la paz a toda la Hélade. Por supuesto que no hará nada por cumplir la promesa hecha a Hermes. Y éste es sustituido por completo por la Paz, adorada en exclusividad. Por medio de esta rebelión contra Zeus y los otros dioses, Trigeo se convierte en el salvador. La vida, justa y placentera, de la calma y la tranquilidad, sólo puede conseguirse destronando a los dioses.

El mismo tema es abordado, desde un punto de vista ligeramente diferente, en *Las avispas*. En esa comedia, el sensato hijo de un jurado anciano y fanático le impide, primero por la fuerza y después con persuasión, asistir a las sesiones del tribunal y actuar en ellas injustamente. El hijo desea que su padre se quede en casa y así no dañe a sus conciudadanos,

que descanse y disfrute de los placeres de la sociedad moderna y refinada. Lo conseguirá parcialmente. Convenció al padre para que no fuese al tribunal y para que acudiese a una fiesta. Pero no estaba hecho para los placeres refinados: se emborracha, se enreda con una flautista y se lo pasa en grande robando y agrediendo. Su naturaleza salvaje se puede encauzar a través de diferentes canales, pero no puede ser sometida. El padre no es un jurado típico, entendiendo por esto un pobre hombre que depende para su subsistencia de la paga que los jurados recibían en Atenas. Se muestra extremadamente ansioso por asistir a las sesiones del tribunal porque disfruta condenando a la gente. Vincula su deseo inhumano a un mandato del oráculo délfico. Cuando su hijo lo camela para lograr la absolución de un acusado, el padre teme haber pecado contra los dioses. Lo que lo hace salvaje, pues, es su miedo a la crueldad de los dioses. Sorprende que los dioses sean más punitivos que los hombres, puesto que, como Trigeo descubrió en su ascensión al cielo, los hombres parecen ser menos malos de lo que son vistos desde las alturas, desde el asiento de los dioses. La noción subyacente del salvajismo de los dioses no es negada en ningún pasaje de *Las avispas*. Para hacer a los hombres algo más humanos se les debe liberar de los dioses. Como el Aristófanes platónico afirma en el *Banquete* (189c-d), Eros es el dios más filantrópico. Los otros dioses no se caracterizan por su amor hacia los hombres. En *Las tesmoforias* el poeta muestra cómo Eurípides es perseguido por las mujeres atenienses por haber calumniado tanto a la mujer. No hay ninguna pregunta en cuanto a la verdad de lo que Eurípides había dicho sobre el sexo femenino; Aristófanes expresa la misma visión a lo largo de sus obras. Pero las mujeres son una fuerza con la que hay que contar. Para salvarse, Eurípides, de quien se dice que era ateo, comete un colosal acto de sacrilegio. A éste no le sigue ningún castigo. La única concesión que se ve

obligado a hacer es que debe prometer a las mujeres que nunca más dirá cosas ofensivas sobre ellas. A diferencia de *Las nubes*, *Las tesmoforias* tiene un final feliz: un poeta tiene éxito allí donde el filósofo había fracasado.

En *Las aves* contemplamos a dos atenienses que han dejado la ciudad porque están hartos de pleitos que no desean pagar y van a la búsqueda de una ciudad tranquila, condescendiente y feliz, en las que los hombres no tengan que ir de entrometidos. Llegados al lugar en el que esperan encontrar la necesaria información sobre la localización de esa ciudad, uno de los atenienses da con la idea de fundar una ciudad con todos los pájaros: un Estado mundial democrático. Esa ciudad, explica el individuo a los pájaros, convertirá a estas aves en dominadores de todos los hombres y los dioses, puesto que toda la comunicación entre los hombres y los dioses (los sacrificios) tiene que pasar a través de la región que ellos habitan. La propuesta es adoptada: los dioses son reducidos a la sumisión y los pájaros se convierten en los nuevos dioses, ocupan su lugar. El mandatario de los pájaros es nuestro espabilado ateniense. Pero se ve obligado a realizar ciertas concesiones a la democracia universal de los pájaros. Éstos se alaban a sí mismos como los verdaderos dioses: son los más viejos y sabios de entre todos los seres; lo ven todo, mandan sobre todo y son amables con los hombres. Su vida es placentera por completo. Lo que es «innoble por convención» entre los hombres, es noble entre ellos: la deserción, la abolición de la esclavitud y, por último, pero no por ello de menor importancia, castigar al propio padre. Sin embargo, cuando un hombre que muestra tendencia a maltratar a su padre desea unirse a la ciudad de los pájaros para poder consentirse impunemente su inclinación —puesto que sus leyes permiten en principio el castigo al padre—, el fundador ateniense de la ciudad le explica que, de acuerdo con esas leyes, los hijos no sólo no pueden castigar a sus padres,

sino que deben mantenerlos y alimentarlos cuando sean ancianos. Es decir, es posible establecer una democracia universal y, por ende, la felicidad universal, destronando a los dioses, a condición de que se preserve la prohibición de maltratar al propio padre, de que se preserve la familia. Eros, inspirador de la procreación de los hombres, exige para la familia su carácter sacro. La familia, más que la ciudad, es natural. Mientras la ciudad de los pájaros está siendo establecida, el fundador ateniense recibe la visita de cinco hombres: un poeta que recibe un don, un adivino, un supervisor y un vendedor de decretos o leyes (éstos son expulsados y reciben una buena zurra) y, en el lugar privilegiado, el astrónomo ateniense Metón, que desea «medir el aire». El fundador de la ciudad admira a este último como un nuevo Tales y le encanta; pero le advierte sobre el hecho de que los ciudadanos le darán una paliza y, en efecto, Metón es apaleado por los ciudadanos —los pájaros, por supuesto—. La admiración y adoración del fundador no puede proteger al astrónomo contra la antipatía popular. Incluso en la ciudad perfectamente feliz, incluso en la ciudad que parece estar en todos los aspectos en consonancia con la naturaleza, uno no puede mostrarse abiertamente como estudioso de ésta.

Tanto las obscenidades como las blasfemias consisten en decir públicamente cosas que no pueden ser dichas en público con decoro. Resultan ridículas. De aquí que sean agradables en la medida en que el decoro sea sentido como un fardo, como algo impuesto, como algo que debe su dignidad a la imposición, a la convención, al *nomos*. En el trasfondo de la comedia aristofánica discernimos la distinción entre *nomos* y *physis*. Hasta aquí hemos reconocido el lugar de la naturaleza en la familia. Pero Aristófanes da un paso más allá. Éste queda indicado por las abundantes referencias sin ningún tono de escándalo al adulterio, así como por hechos

como éstos: el héroe de *Las aves* es un pederasta y el hijo sensato que corrige a su, hasta cierto punto, cretino padre, en *Las avispas*, emplea la fuerza contra su anciano progenitor. En pocas palabras: Aristófanes no se detiene ante la santidad o el carácter natural de la familia. Uno está tentado de decir que sus comedias celebran la victoria de la naturaleza, que se revela en lo placentero, lugar de lo noble y lo justo, más allá de la convención o la ley. Para que no se malinterprete gravemente lo dicho, hemos de añadir inmediatamente dos observaciones. En primer lugar, si el *nomos* se contempla a la luz de la naturaleza, la comedia aristofánica se basa en el conocimiento de la naturaleza y, por lo tanto, en la conciencia de los sublimes placeres que acompañan el conocimiento de ésta. Y, en segundo lugar, y sobre todo, Aristófanes no tiene ninguna duda sobre el hecho de que la naturaleza, la naturaleza humana, tiene necesidad de *nomos*. Aristófanes no rechaza el *nomos*, pero trata de iluminar su estatuto problemático y precario, entre las necesidades del cuerpo y las del espíritu. Puesto que si no comprendemos el estatuto precario del *nomos*, forzosamente tendremos expectativas no razonables acerca de él.

El estudioso más profundo de Aristófanes en los tiempos modernos fue Hegel. Su interpretación de la comedia aristofánica se nos ofrece en la sección de la *Fenomenología del espíritu* titulada «Religión», en la subsección que lleva por título «La religión del arte» (la religión que se expresa completamente por medio del arte). Con la «religión del arte» Hegel se refiere a la religión griega, que él veía como la religión sublime, dejando de lado la revelada. La religión del arte encuentra su fin y su culminación, o logra su plena autoconciencia, en la comedia aristofánica. En ella, dice Hegel, «la conciencia individual, habiéndose hecho autoconsciente, se presenta a sí misma como el poder absoluto». Todo lo objetivo —los dioses, la ciudad, la familia, la justicia— llega

a disolverse en la autoconciencia o es llevado de vuelta a ella. La comedia presenta y celebra la completa insustancialidad de todo lo ajeno a la autoconciencia, la completa libertad del miedo respecto a cualquier cosa que trascienda al individuo. La comedia celebra el triunfo de la «subjetividad en su seguridad infinita». El hombre se ha hecho a sí mismo señor absoluto de todo lo que antiguamente contemplaba como contenido sustancial de su conocimiento o su acción. Esta victoria de la subjetividad es uno de los síntomas más importantes de la corrupción de Grecia. Para nuestro propósito actual no es necesario demorarnos en el hecho de que en sus lecciones sobre estética Hegel no mantenga consistentemente esta visión. Pero hemos de destacar que lo que Hegel llama el triunfo de la subjetividad se logra en la comedia aristofánica sólo en virtud del conocimiento de la naturaleza, es decir, lo opuesto a la autoconciencia. Permítasenos, pues, volver a la interpretación platónica de la comedia de Aristófanes, que encontramos en el discurso que pone en boca del mismo Aristófanes en el coloquio del *Banquete*. Sólo podemos mencionar ahora unos cuantos aspectos.

Se supone que Aristófanes presentaba su discurso en honor de Eros después de que Pausanias hiciese una pausa. Pero en ese momento le entra el hipo —no posee un control perfecto de su cuerpo, el autocontrol— y tiene que ocupar su lugar el físico Erixímaco. Se muestra que Aristófanes es intercambiable con un físico, un estudiante de la naturaleza en general. Aristófanes comienza apuntando que los hombres no parecen haber experimentado el poder de Eros, puesto que, si así hubiese sido, construirían en su honor los mayores templos y altares y le dedicarían los sacrificios más supremos, puesto que Eros es el más filantrópico de entre los dioses. Y cuenta entonces la siguiente historia. En los viejos tiempos, la naturaleza humana era diferente a como la conocemos actualmente. Cada ser humano estaba compues-

to, de hecho, por dos; así, tenía cuatro manos, cuatro orejas, etc. En estas circunstancias, los hombres disponían de considerable fuerza y orgullo, de modo que emprendieron el ascenso a los cielos para atacar a los dioses. Éstos no sabían qué hacer, ya que no podían matar a los hombres: se hubiesen privado a sí mismos, de esta manera, de honores y sacrificios. Zeus encontró esta estratagema: debilitarían a los hombres cortándolos en dos, y así el hombre llegó a ser como es ahora. Y, desde aquella división, cada mitad echa de menos a la otra. Este anhelo de la unidad original, de la totalidad, es el *eros*. El todo original podía ser andrógino, macho o hembra. Aquellos, entre los seres humanos actuales, que derivan de un andrógino original, buscan al sexo opuesto; una parte destacada de ellos son los adúlteros. Los que derivan de una hembra original, son mujeres homosexuales. Y los que provienen de un macho original, son hombres homosexuales; éstos son los mejores entre los chicos y los jóvenes, porque son los más varoniles; están destinados a ser verdaderos hombres de Estado. Ésta es la narración a la que el Aristófanes platónico añade una explicación sobre el perfecto decoro. Pero tomado en sí mismo, el mito enseña que, por virtud del *eros*, los hombres, y especialmente los mejores entre el sexo masculino, se aproximarán a una condición en la que llegan a ser un serio peligro para los dioses. Anotemos aquí el hecho de que el héroe de *Las aves*, que logra destronar a los dioses y llega a ser señor del universo a través de los pájaros, es el pederasta Pistétero.

SEGUNDA LECCIÓN

Estas lecciones quieren ser un intento de remontarnos a las raíces del racionalismo y, por ello, hasta Sócrates. El documento más antiguo relacionado con Sócrates es la come-

dia de Aristófanes *Las nubes*. Para una cabal comprensión de *Las nubes* es necesario considerar la comedia aristofánica en general o captar el espíritu de sus comedias. Repetiré alguna de las consideraciones formuladas en la anterior lección. La comedia aristofánica tiene una doble función: hacernos reír y enseñarnos la justicia; ser ridícula y seria. Aun así, la comedia aristofánica es, al mismo tiempo, la comedia total: lo cómico es omnipresente. De aquí que no sólo la injusticia o la locura política del momento fuesen presentadas de modo que diesen pie a la risa, sino también la misma justicia. ¿Cómo consigue Aristófanes esta hazaña? La vida justa, ordenada, tal como él la ve, es la vida retirada, la vida en el campo, disfrutando de los placeres de la vida rural y del cuerpo, especialmente del amor. Estos placeres son expresados en la comedia de manera franca, abierta, sin represiones. Los personajes usan el lenguaje que, tal como he aprendido por mis frecuentes lecturas del *American Journal of Sociology*, en este país se designaría como el de una velada de despedida de soltero. El movimiento desde la ridiculez de la locura pública a la alabanza de la sensatez pública es, por tanto, un movimiento desde la ridiculez de la locura pública a la ridiculez de la desvergüenza, por no decir de la obscenidad. Si uno analiza este estado de cosas, reconoce como base del pensamiento de Aristófanes una polaridad, la polaridad entre la *polis*, o la ciudad, y la familia. Y, en este contexto, la familia parece ser más natural que la *polis*. Se podría decir que la comedia es un gran llamamiento desde la *polis* hacia la familia más natural. En otras palabras, Aristófanes presupone la distinción fundamental entre naturaleza y ley o convención. Sobre la base de esta distinción fundamental, se cuestiona la misma familia, y no sólo la ciudad. Por ejemplo, el castigo del propio padre, *el* crimen desde el punto de vista familiar, se presenta como algo no completamente erróneo en una de las comedias, *Las avispas*. Por ello,

la descripción más correcta de la polaridad fundamental sería ésta: el conflicto entre lo placentero, por un lado, y lo justo y noble, por otro. Eso sí, esta vida de felicidad, paz y disfrute —la vida natural— requiere, según la presentación aristofánica, una revuelta exitosa contra los dioses, puesto que éstos son punitivos y severos. Esto se muestra de la manera más clara en *Las aves* y en *La paz*. Aquí encuentran su lugar las famosas blasfemias en la obra de Aristófanes.

Concluí mi interpretación general de la comedia aristofánica contrastándola con la interpretación dada por la mente más genial que, en los tiempos modernos, analizó la figura y la obra de Aristófanes, la de Hegel. Éste quiere ver en la comedia aristofánica el triunfo de la subjetividad sobre todo lo objetivo y sustancial —sobre la ciudad, la familia, la moralidad y los dioses—. El sujeto, el sujeto autónomo, se reconoce a sí mismo como el origen de todo lo objetivo, y lo conduce de vuelta hacia sí mismo. Esta visión haría justicia a casi todo Aristófanes, excepto a un aspecto que, de hecho, tiene una importancia decisiva. La base de esa vuelta hacia sí mismo (o como sea que lo llamemos), de ese subjetivismo, no yace en Aristófanes en la autoconciencia del sujeto, sino en el conocimiento de la naturaleza, justo lo opuesto a la autoconciencia. Aristófanes mostró esto de la manera más clara en una escena de *Los pájaros*, en la que el fundador de una ciudad natural se enfrenta a un astrónomo, un estudioso de la naturaleza, y aunque aquél admira y valora a este estudioso, no puede protegerlo de la enemistad del cuerpo ciudadano, del populacho. En este caso el populacho lo conforman pájaros, pero la aplicación a los seres humanos no requiere un gran esfuerzo de inteligencia o de imaginación. La base de la comedia aristofánica es el conocimiento de la naturaleza, y eso significa, para los antiguos, filosofía. Pero la filosofía es un problema: no tiene una existencia política o cívica. Aquí es donde se introduce la problemática de *Las nubes*, a la que ahora me dedicaré.

Al inicio de *Las nubes* es de noche. Estrepsíades, el héroe de la comedia, el hombre que causa la ruina de Sócrates, yace en su lecho sin poder conciliar el sueño. Ansía el día, la luz en un sentido literal. Se puede aceptar esto como una clave de la comedia. Sócrates debe su ruina a un hombre que busca la luz en el sentido más literal, a una especie de Sancho Panza, a un aldeano que ha perdido su norte, que se ha desorientado. No sería nada dañino que esta comparación sugiriese algún parecido entre el Sócrates aristofánico y Don Quijote. Estrepsíades no es la encarnación de una justicia severa y pasada de moda; es, más bien, un ladronzuelo. Es un aldeano sencillo, un hombre del montón que se casó con una mujer de la nobleza. La descendencia del matrimonio, su hijo Fidípides, ha heredado los costosos gustos de la rama materna de la familia. Es un apasionado de los caballos y sus carreras. Y esta pasión ha incrementado de forma desorbitante las deudas de su padre. Para conseguir liberarse de ellas, Estrepsíades decide enviar a su despilfarrador vástago a Sócrates, dueño y gestor de un centro de formación: el objetivo es que el hijo pueda espabilarse y defenderse de sus deudas con buena retórica ante los tribunales. Estrepsíades sabe de Sócrates que discursea sobre los cielos y que, además, enseña a la gente, a cambio de dinero, cómo pueden ganar cualquier pleito, sea por medios lícitos o ilícitos. Pero aunque son vecinos puerta con puerta, Estrepsíades no sabe su nombre, mientras que su sofisticado hijo sí que lo sabe, como lo más natural del mundo. El hijo rechaza ser discípulo de Sócrates. El elegante y joven jinete sólo siente desprecio por Sócrates y sus camaradas, «esos mendigos y jactanciosos de rostros pálidos y vestidos harapientos» (versos 102-103); por ello, el mismo Estrepsíades se ve obligado a convertirse en alumno de Sócrates.

Reflexionemos por un momento sobre esta situación, tal como se nos presenta justo al comienzo de *Las nubes*. La

gente común no sabe nada de Sócrates, ni siquiera su nombre. Los nobles sí que lo conocen, pero lo desprecian como una especie de ridículo pedigüeño. Sócrates no tendría que esperar ningún peligro proveniente de los dos sectores más poderosos de la sociedad. Si Estrepsíades hubiese continuado en su situación, Sócrates no se habría encontrado nunca con problemas. Se topará con la dificultad a través de un tipo de hombre intermedio, que no se distingue precisamente por su honestidad. Aquí podemos recordar a aquel anciano miembro del jurado, en *Las avispas*, que condenaba con tanta crueldad porque creía que los dioses recelan de las absoluciones: él pertenecería también socialmente a esta tipología intermedia. No hace falta decir que los demagogos también pertenecen a ella.

Estrepsíades, entonces, enviará a su hijo a Sócrates para que pueda aprender de él prácticas deshonestas. El padre sería, en última instancia, responsable de la posible corrupción de su hijo, pero eso no impedirá que responsabilice a Sócrates en exclusiva.

Unas palabras sobre la escuela o el laboratorio de ideas de Sócrates. Desorientados por lo que el Sócrates platónico afirma en su apología dirigida a los ciudadanos atenienses —que pasaba todo su tiempo en la plaza del mercado—, algunos han creído que el emplazamiento físico de la escuela socrática sería una pura invención de Aristófanes. A pesar de todo, hay también indicaciones en Jenofonte acerca de que Sócrates se solía sentar junto con sus amigos para estudiar con ellos los libros de los hombres sabios de antaño (*Memorables*, 1, 6, 14), y de que nunca cesó de analizar con ellos lo que cada uno de los seres es (*ibid.*, 4, 6, 1). Dado que Sócrates era el núcleo de estas reuniones, y que ese tipo de actividades difícilmente se pueden llevar a cabo en el mercado, Jenofonte nos dice, en efecto, que Sócrates fue un profesor, un perfecto profesor. Y un profesor tiene alumnos, y

esa comunidad de profesores y discípulos, más incluso que el mismo edificio, constituye la escuela.

Estrepsíades entra en el laboratorio de ideas socrático para llegar a ser su alumno. Es recibido por un discípulo de Sócrates y le llevará bastante tiempo llegar a conocer personalmente al maestro. Sócrates no es de tan fácil acceso como lo es Eurípides en una escena gemela en *Los acarnienses*. El discípulo que lo acoge le explica que lo que pasa dentro de la escuela no puede comentarse con nadie salvo con otros alumnos. Pero la simple declaración de Estrepsíades sobre su voluntad de convertirse en discípulo le induce a irse de la lengua y a soltarle todos los secretos que él conoce. Los acuerdos sobre privacidad de Sócrates se revelan por completo inútiles. A través de ese discípulo sabremos que Sócrates y sus alumnos estudian matemáticas y ciencia natural. Investigan, por ejemplo, cuánto puede saltar por sí misma una pulga. Y no necesitan abandonar la escuela para encontrar una. En ese momento, Estrepsíades reconoce a Sócrates en el aire, suspendido dentro de una cesta, paseándose por las alturas, examinando el sol o mirando más allá de él. A petición de Estrepsíades, Sócrates desciende y es informado del deseo de aquél de aprender retórica para poder liberarse de sus deudas. Sócrates se pone manos a la obra inmediatamente, sin haberle dedicado un minuto a la cuestión del pago de los servicios prestados. De hecho, en ningún pasaje de la obra, después de que Estrepsíades llama a la puerta de Sócrates, encontramos referencia alguna a que Sócrates recibiese algún pago por sus enseñanzas. Sólo una vez, y de manera casual, aparece una indicación sobre algún obsequio que Estrepsíades le ofrece a Sócrates por gratitud. Sócrates no queda retratado como un sofista por Aristófanes. No es un interesado, sino más bien un tipo necesitado que hace de sus compañeros otros tantos necesitados y que, aun así, se muestra insensible a la necesidad propia y a la de los de-

más. Las primeras palabras que Sócrates dirige a Estrepsíades son: «¿Por qué me llamas, tú, efímero mortal?» (verso 223). Sócrates se muestra a lo largo de la obra como el despreciador de todo lo efímero y contingente —y, por ello, en particular, del dinero—. Lo que le mueve a entablar conversación con Estrepsíades no es la avaricia o la vanidad, sino más bien un deseo de hablar, animado bien por las ganas de reducir el volumen de estupidez en el mundo, bien por puro entusiasmo por su actividad.

Sócrates enseña dos disciplinas: ciencia natural y retórica. La dualidad de ciencia natural y retórica se corresponde con una dualidad de principios. El primer principio es el éter, que es el remolino o caos original, el principio cósmico más elevado; y el otro principio son las Nubes, que confieren entendimiento y el poder de la palabra, y que inspiran los coros. Las Nubes se corresponden con la retórica, ya por su capacidad de adoptar cualquier forma, o por poder imitar cualquier cosa, o por poder revelar la naturaleza de todas las cosas. Y como al mismo tiempo pueden ocultar el cielo, ocultarían así también el éter, el Cielo, o la más alta realidad. La retórica, pues, es esencialmente tanto revelación como ocultación. Las Nubes son los únicos dioses reconocidos y adorados por Sócrates. Y ello porque son el origen del mayor beneficio para los hombres, mientras que el principio cósmico más elevado, el éter, es responsable tanto de lo bueno como de lo malo. Las Nubes prefieren a las personas perezosas o inactivas, y exigen abstinencia de ejercicios corporales. Sócrates no se resiste a clarificar qué quiere decir para él adorar sólo a las Nubes: «Zeus no existe» (verso 367). Le exige a Estrepsíades que no reconozca ya a los dioses adorados por la ciudad, y éste accede a esta petición, ojo a este dato, sin ninguna vacilación. Lo sorprendente es que Sócrates va soltando todas estas chocantes afirmaciones sin haber verificado que valga la pena que Estrepsíades las oiga ni su ca-

pacidad para entenderlas. El Sócratès aristofánico queda caracterizado por una sorprendente falta de *phronesis*, de sabiduría práctica o prudencia. Aun así, en tanto que Estrepsíades no tiene otro interés que el de estafar a sus acreedores, Sócrates se limita a enseñarle la manera de hablar, la gramática, etc. Ni siquiera intenta introducirle en la ciencia natural. Pero Estrepsíades demuestra ser demasiado estúpido incluso para ramas más básicas o fáciles del saber. Por ello se ve obligado a forzar a su hijo a convertirse en alumno de Sócrates, ya que tiene un especialísimo interés en que éste le enseñe a Fidípides el Discurso Injusto, el Argumento Injusto —ambos modos de razonar, los Discursos Justo e Injusto, aparecerán personificados en la comedia—. Sócrates le responde simplemente que Fidípides escuchará los dos discursos, el Justo y el Injusto. El mismo Sócrates estará ausente mientras que los dos discursos mantienen su intercambio y lo instruyen. Sócrates no es maestro de injusticias: se limita a exponer a sus discípulos a los argumentos entre la justicia y la injusticia. Por eso no se le puede hacer responsable del hecho de que la Justicia no pueda defenderse argumentativamente ante la Injusticia.

El personaje del discurso injusto niega la existencia de la justicia sobre la base de que no «está con los dioses» (versos 903-905). Zeus no pereció por haber encarcelado a su padre, sino que más bien fue recompensado por ello. El discurso justo es incapaz de replicar en este punto. Lo que hace es señalar cómo su oponente perjudica a la ciudad, mientras que ésta lo alimenta, y se dedica a elogiar la antigua y pasada de moda virtud de la moderación. El discurso injusto replica en el espíritu propio de la comedia aristofánica. Se refiere, así, a las necesidades naturales, que son más fuertes que las exigencias de la templanza. Anima a la gente a hacer uso de la naturaleza, a no contemplar nada como innoble o bajo, ya que no podemos evitar ser derrotados por *eros* y por las

mujeres. La prueba la ofrece, otra vez, la conducta del propio Zeus. En resumen, la moralidad ancestral, el estándar del Aristófanes externo, queda contradicha por la teología ancestral en la cual se basa. Al final de la discusión, el Discurso Justo admite su derrota y deserta pasándose al campo del Discurso Injusto.

Fidípides aprenderá el arte de la retórica. Confiado en las dotes y los logros de su hijo, Estrepsíades se niega a pagar sus deudas y, para colmo, insulta a sus acreedores. Se burla de sus antiguos juramentos en relación con sus deudas y de los mismos dioses. Surgirá, entonces, una controversia entre padre e hijo. Fidípides desprecia a Esquilo mientras que su padre lo admira. El hijo prefiere a Eurípides, quien, afirma, es el poeta más sabio, y cita del dramaturgo una descripción del incesto entre hermano y hermana. Estrepsíades queda profundamente conmocionado. El hijo llega a golpear a su padre, pero es capaz de demostrar, con gran satisfacción por parte de éste, por medio del Discurso Justo, que ha actuado rectamente al obrar así. Pero entonces, cuando Fidípides declara que también puede probar, por el Discurso Injusto, que está legitimado para golpear a su madre, la paciencia de Estrepsíades se agota. Maldiciéndose a sí mismo y a su deshonestidad, se arrepiente, se revuelve vehementemente contra Sócrates y su escuela, reconoce la existencia de Zeus y los otros dioses y le prende fuego al edificio socrático. Justificará esta acción como el castigo a la falta de piedad de Sócrates. Pero no nos olvidemos de que no fue la impiedad de Sócrates o sus lecciones, sino la enseñanza supuestamente socrática de que un hijo puede golpear a su madre la que despertó la inextinguible ira de Estrepsíades y provocó la ruina de Sócrates. Si deseamos comprender el caso aristofánico contra Sócrates, deberíamos superar nuestra natural repugnancia ante este tipo de temática y plantear la cuestión relativa al significado particular de la licitud de gol-

pear a la propia madre como diferente de la de golpear al propio padre. Se nos ofrece una pista en el hecho de que Estrepsíades estaba a punto de rebelarse cuando escuchó de labios de su hijo la presentación euripídea del incesto entre hermano y hermana. Expresaré el pensamiento subyacente como sigue. Dando por supuesto que la familia es más natural que la ciudad, la familia, sin embargo, no puede estar segura ni prosperar salvo que pase a formar parte de la ciudad. La prohibición del incesto anima a la familia a trascenderse y, por decirlo así, expandirse por la ciudad. La prohibición del incesto es un puente cuasinatural entre la familia y la ciudad. Al rebelarse contra la escandalosa enseñanza supuestamente socrática, Estrepsíades tan sólo actúa en consonancia con el amor por su hijo, que inspiró sus incursiones en el ámbito de la deshonestidad. Dado el carácter delicado y complejo de la relación entre la familia y la ciudad, y últimamente entre naturaleza y convención, el abismo entre los dos polos sólo puede sortearse si la convención se consagra por referencia a los dioses. Por la razón que ya indiqué, los dioses no pueden cumplir su función sin severidad. Sin embargo, como los dioses no son seres humanos y, por tanto, no pueden quedar vinculados por las leyes con las que obligan a los hombres —Hera es a la vez la esposa y la hermana de Zeus—, queda sobre la mesa una grave dificultad. Los hombres deben hacer lo que los dioses les mandan hacer, pero no lo que los mismos dioses hacen. Esto no resulta del todo satisfactorio para aquellos que anhelan, con todo su corazón, imitar a los dioses.

Es necesario considerar la conducta de las diosas socráticas: las Nubes. Éstas no expresan el sentimiento de Sócrates en relación con la no existencia de los otros dioses —nada más lejos de ello—. Según su propia presentación, disfrutarían de las más amistosas relaciones con los otros dioses. Pero escuchan silenciosamente la negación de Sócrates respec-

to a la existencia de otros dioses. De hecho, están encantadísimas de que Sócrates les rinda adoración. Felicitan a Estrepsíades por desear más sabiduría y le prometen la felicidad perfecta, siempre que tenga buena memoria, infatigable dedicación al estudio, continencia extrema y —por último, pero no menos importante— siempre que les rinda honor a ellas. Le aseguran, de manera particular, que sobrepasará a todos los griegos en el arte del discurso público y, ciertamente, en ese tipo de discursos que necesita para conseguir librarse de las deudas. Se lo pasan a Sócrates y, cuando Estrepsíades demuestra ser demasiado zoquete, le aconsejan que envíe a su hijo en su lugar. Mientras Estrepsíades va a buscar a Fidípides, las Nubes le recuerdan a Sócrates la gran generosidad que han tenido con él y le aconsejan que aproveche al máximo la buena voluntad de Estrepsíades, dispuesto a hacer todo lo que Sócrates le diga. Se percibe un cambio durante la discusión entre el Discurso Justo y el Injusto. Cuando el primero canta las virtudes del antiguo sistema educativo, el modelo maratoniano, las Nubes aplauden. Nunca lo hacen cuando interviene el Injusto. Cuando Estrepsíades se mofa de sus acreedores y los insulta de todas las maneras posibles, las Nubes formulan las más fatales advertencias respecto a su suerte futura, y especialmente respecto a lo que podría esperarse de su sofisticado hijo. Después de que Estrepsíades recupera la cordura y se arrepiente, las Nubes le dicen que se ganó lo que se le venía encima porque se había convertido a la deshonestidad. Estrepsíades contesta, con cierta razón, que las Nubes le habían alentado a ello. Pero las diosas le replican que su manera habitual de proceder es conducir a la desgracia los intentos humanos de hacer el mal, para que así aprendan a temer a los dioses. No hace falta decir que las Nubes no moverán un dedo, si es que las nubes pueden moverlos, en defensa de Sócrates y su escuela. Sugiero esta explicación: el único adorador de las

Nubes en Atenas, hasta el momento, era Sócrates. Por eso le han favorecido hasta ahora. Afirman que ellas ayudan a la ciudad más que todos los otros dioses, aunque son los únicos que no reciben adoración por parte de la ciudad. Tenían esta alternativa ante sí: o Sócrates, a quien llenan de favores como su único fiel, tiene éxito —y las Nubes serían reverenciadas, entonces, por toda la ciudad— o fracasa, con ellas como instrumento de su destrucción, al menos al permitirla —y, de nuevo, también serían adoradas por la ciudad—. Por decirlo coloquialmente, mejor no podían estar.

Después de que Sócrates introdujera las nuevas divinidades en la ciudad, ellas lo abandonarán al ver la impopularidad que aquél alcanzaba. Modificarán su parecer tan pronto como vean el cariz que tomaba el caso Estrepsíades, el caso prueba. Esta conducta prueba su divinidad. Son más sabias que Sócrates. Las Nubes son sabias porque actúan con ánimo prudente tanto respecto a la virtud como al vicio socráticos. La virtud de Sócrates consiste en su atrevimiento, su intrepidez, su disconformidad; virtud que le permite no adorar las divinidades respetadas por la ciudad y adorar las divinidades que sólo él reverenciaba. Su vicio es la falta de sabiduría práctica o prudencia. Porque sería erróneo afirmar que el Sócrates de Aristófanes es injusto. De hecho, le es indiferente la justicia. El hecho de que no reprenda a Estrepsíades por su deshonestidad puede muy bien significar que, una vez que se adopta la vida activa y de negocios, ya se ha adoptado la decisión de usar medios deshonestos. Además, no queda claro en absoluto si los acreedores que le vendieron a Fidípides los costosos caballos y carros no lo engañaron. Y no es culpa de Sócrates que la visión común sobre la justicia, basada como estaba en la mitología, resulte intelectualmente inferior al alegato desnudo por la injusticia. Si todos los hombres se dedicasen al objetivo al que se dedica el Sócrates aristofánico, es decir, el estudio de la naturaleza,

nadie tendría el más mínimo incentivo para hacer daño a nadie. Sin embargo, y éste parece ser el inicio del error socrático, no cualquier hombre está capacitado para llevar una vida de contemplación. Como consecuencia de esta grave omisión, el Sócrates aristofánico es completamente inconsciente del efecto devastador que su indiferencia respecto a las cuestiones prácticas debería tener sobre la ciudad, si hombres no dotados para la teoría llegasen a ser influidos por la opinión socrática. Sócrates no es consciente del contexto en el que su escuela desarrolla sus actividades. Carece de autoconocimiento. Su falta de prudencia nace de esta falta de autoconocimiento. Debido a esta ausencia de conocimiento de sí mismo resulta Sócrates tan radicalmente apolítico. Si recordamos el hecho de que las comedias de Aristófanes están dedicadas a honrar a Afrodita y a Dionisos, o al elogio del *eros*, observaremos de inmediato, con no poca sorpresa, la completa inmunidad socrática al vino y al amor. El Sócrates aristofánico es antierótico por completo. Y por ello es también enormemente insensible a la música. A pesar de lo estrechamente vinculado que pueda estar a Eurípides, media un abismo entre ambos, justo porque Sócrates no tiene nada en común con la musa poética. Como consecuencia necesaria de esto, cuando Eurípides es perseguido en *Las tesmofo-rias*, es capaz de salvarse, mientras que cuando Sócrates lo es en *Las nubes*, no tiene ningún medio de defensa. La búsqueda socrática, el estudio preciso de la naturaleza y de la retórica, no es un poder público, mientras que la poesía sí resulta serlo. La cómica presentación aristofánica de Sócrates es la afirmación más importante en aras de la poesía en esa disputa secular entre poesía y filosofía a la que se refiere Platón al comienzo del libro X de la *República*.

La *República* platónica puede entenderse como la réplica *par excellence* a Aristófanes. Las propuestas políticas de la *República* se basan en los conceptos que subyacen a *Las*

asambleístas de Aristófanes. El comunismo completo, comunismo no sólo respecto a la propiedad sino también a las mujeres y a los niños, es introducido en la *República* con argumentos tomados literalmente de *Las asambleístas*. Hay, eso sí, esta fundamental diferencia entre la ciudad óptima de la comedia aristofánica y la de la *República*: Platón sostiene que el comunismo completo requiere, como piedra angular o clave de bóveda, el mando de la filosofía, sobre lo cual Aristófanes guarda un completo silencio. Esta diferencia se corresponde con otra señalada en el *Banquete* platónico. Según Aristófanes, la dirección del movimiento erótico es horizontal. Según Platón, esa dirección es vertical. Mientras que la *República* toma en consideración de manera significativa a *Las asambleístas*, con la misma significación se opone a *Las nubes*, y está en deuda con ella. Trasímaco representa al Discurso Injusto, y Sócrates ocupa el lugar del Discurso Justo. Y éste, por supuesto, resulta en la obra de Platón victorioso. Los interlocutores principales en la *República* son el erótico Glaucón y el musical Adimanto. Respecto a la música, Sócrates pide, en nombre de la justicia, que el poeta, en tanto que poeta libre, sea expulsado de la ciudad. En cuanto a *eros*, el tirano, la injusticia en persona, se revela como *eros* personificado. El Sócrates de la *República* muestra su afinidad con el Sócrates amusical y no erótico de *Las nubes*.

¿Qué aprendemos, entonces, de Aristófanes respecto al origen de la ciencia política? Aristófanes presenta a Sócrates más o menos de la misma manera en que Aristóteles presenta a Hipódamos de Mileto: como un estudioso de la naturaleza en su conjunto, incapaz de entender las cuestiones políticas. La dedicación a la filosofía conduce más allá de la ciudad, o fuera de ella, a pesar de que (o, precisamente, porque) la filosofía se interese por la retórica. La filosofía es incapaz de persuadir a los no filósofos, la gente común, y de ahí que la filosofía no sea un poder político. La filosofía, al

contrario que la poesía, no puede encandilar a la multitud. Porque la filosofía trasciende lo humano y efímero, resulta radicalmente apolítica y, por lo tanto, amusical y anerótica. No puede instruir sobre las cosas justas, mientras que la poesía sí puede. La filosofía necesita, pues, ser complementada por una búsqueda que es política por ser musical y erótica, si quiere llegar a ser justa. La filosofía carece de autoconocimiento. La poesía es autoconocimiento. Platón no negó que en este punto había un problema. En las *Leyes* (804b), su extranjero ateniense le da pie al hombre político a que le diga: «Extranjero, tienes a la raza humana en muy poco». A lo cual el extranjero, el filósofo, replica: «No te maravilles ante ello, sino discúlpame. Dije lo que dije después de haber contemplado las cosas divinas y de haber tenido la experiencia que va aparejada con ello. Pero, si lo prefieres, sea concedido que nuestra raza no es despreciable, sino digna de alguna seriedad». El reconocimiento por parte de la filosofía del hecho de que la especie humana es digna de ser considerada con seriedad, es el inicio de la filosofía política o la ciencia política. Sin embargo, si este reconocimiento ha de ser filosófico, debe significar que las cosas políticas, las cosas simplemente humanas, tienen una decisiva importancia para la comprensión de la naturaleza en su conjunto. El primer filósofo que se percató de ello fue Sócrates, el Sócrates que emerge de *Las nubes*. De este Sócrates tenemos noticias a través de Jenofonte y de Platón. Hablaré primero del Sócrates jenofóntico.

En una primera mirada, los escritos socráticos de Jenofonte se nos aparecen como la fuente más fiable para establecer el carácter de la enseñanza socrática. De los cuatro autores de las fuentes socráticas fundamentales, sólo Jenofonte combina dos rasgos muy importantes: fue conocido de Sócrates y mostró, con hechos, que deseaba y podía ser his-

toriador. A pesar de esto, el testimonio de Jenofonte no ha disfrutado en nuestra época del respeto que tan claramente merecería. La razón de esta anomalía puede explicarse como sigue. Jenofonte no es muy inteligente, por no decir que es tonto. Tiene la mentalidad de un coronel retirado, más que de filósofo. Se sentía más atraído por perros, caballos, batallas y colecciones de batallas que por la verdad. John Burnet, uno de los estudiosos más sobresalientes en este ámbito, ha establecido esta lectura en su formulación más extrema y, por ello, particularmente instructiva. Burnet sostuvo (*Plato's Phaedo* [Oxford, 1963], pág. xv) que Jenofonte no conoció bien a Sócrates, de acuerdo con lo que el mismo Jenofonte dice: que era un joven en el 401, es decir, cuando ya había dejado Atenas para siempre y se encontraba con Ciro en el Asia Menor. Burnet sugiere que lo que le atrajo a Jenofonte de Sócrates no fue su sabiduría o su inteligencia, sino su reputación militar (*ibid.*, págs. xvii-xviii, y *Greek Philosophy* [Londres, 1928], 1, pág. 137, n. 2). La dificultad más obvia respecto a esta teoría resulta ser el hecho de que debemos toda nuestra información específica sobre las proezas militares de Sócrates a Platón, e incluso en el caso de Platón, el informe más detallado lo da un hombre ebrio. Jenofonte apenas alude a estas cosas. En sus dos listados de las virtudes socráticas ni siquiera menciona la virtud militar de Sócrates, su coraje u hombría (*Memorables*, *in fine*; *Apología de Sócrates al jurado*, secciones 14 y 16). Sólo hace referencias ocasionales al hecho de que Sócrates hubiese manifestado su justicia tanto en la vida civil como en las campañas militares. Además, el término «joven» o «muchacho», que le aplica a Jenofonte un emisario del rey persa, significa, en su contexto (*Anábasis*, 2, 1, 13), «tú, joven hombre inteligente». El término se emplea para compensar una referencia hecha por Jenofonte. No puede usarse para fijar la fecha de nacimiento de Jenofonte. El prejuicio contra éste se basa no en

un estudio sereno de sus escritos, sino en el hecho de que las nociones dominantes para medir la grandeza de un autor o de un hombre no dejan espacio para el reconocimiento de la específica grandeza de Jenofonte como autor y como hombre. El romanticismo, en todas sus formas, ha imposibilitado una verdadera comprensión de Jenofonte. En lo que concierne particularmente a Burnet, su insatisfacción con Jenofonte tiene una razón especial. Él fue desacostumbradamente sensible a la huella de la ciencia natural en el pensamiento de Sócrates, y Jenofonte niega formalmente que Sócrates tuviese nada que ver con la ciencia natural (véase, por ejemplo, John Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates* y *Crito* [Oxford, 1963]). Aunque la crítica moderna de Jenofonte no nos sea de valor, su simple poder puede inclinarnos a reconsiderar nuestra primera impresión. A pesar del hecho de que Jenofonte fuese un historiador, esa impresión era una exageración. Jenofonte escribió una obra histórica, las *Helénicas*, pero su libro más completo, la *Ciropedia*, que se presenta como obra histórica, es considerado con acierto —y así lo ha sido siempre— una obra de ficción. Los logros de Jenofonte como historiador fueron sólo una parte de su actividad literaria. Para describir ésta en su conjunto resulta acertado utilizar una descripción que encontramos a veces en sus manuscritos. En ellos, en ocasiones es llamado «Jenofonte el orador». Por lo que hace a la estrecha relación entre el arte retórico y la historia en la Antigüedad, basta referirnos a los escritos retóricos de Cicerón. La expresión «Jenofonte el orador» significa no tanto que fuese un orador público, sino que era un hombre que poseía por completo el arte de hablar en público, o que se podía aprender ese arte estudiando sus escritos. La expresión, aquí, se refiere no tanto al arte de Pericles o Demóstenes, cuanto al de Isócrates. Anticipando el resultado de esta lección, diría que la retórica de Jenofonte es la retórica socrática.

El arte de hablar en público expuesto en los escritos de Jenofonte es un arte de escribir. La tradición nos cuenta que Jenofonte era un hombre tímido, marcado por un profundo sentimiento de pudor. Esta descripción se corresponde bien con Jenofonte el escritor o con su arte de la escritura. Un hombre que posee un acentuado sentimiento de pudor, mucho se guardará de escuchar, ver o hablar de lo feo, lo desagradable y lo malo. Por decirlo con sus palabras: «Es noble, justo y piadoso, y más agradable, recordar las cosas buenas más que las malas» (*Anábasis*, 5, 8, 26). Por ejemplo, Jenofonte preferirá describir un determinado pueblo simplemente como grande, en vez de decir que era grande, desértico y pobre. Pero de un pueblo en buenas condiciones, no dudará en pintarlo como grande, poblado y próspero (*ibid.*, 1, 2). De un determinado individuo dirá que es valiente y sagaz, en vez de un ladronzuelo valiente y sagaz. Espera del lector de estos elogios que tenga en cuenta tanto las virtudes mencionadas como las que son silenciadas por su ausencia. Para que no nos quedemos estupefactos por el hecho de que un repugnante traidor estuviese considerado en alta estima por el rey, que se había aprovechado de su acto de traición, Jenofonte dará a entender que ese rey habría hecho torturar hasta la muerte al traidor durante todo un año. Pero como Jenofonte no sólo quiere evitarnos el asombro, sino también ser fiel a la verdad, añadirá la siguiente observación: resulta que no está del todo seguro de que esa sanción, que bien correspondería al acto de traición, se hubiese ejecutado efectivamente. Dirá que se supone que la sanción tuvo lugar (*ibid.*, 2, 6, 29). En un paso más en la misma dirección, Jenofonte, refiriéndose a un individuo, afirmará que se supone que su padre era Fulano, pero que en lo que se refería a su madre había acuerdo en que era Mengana (*Ciropedia*, 1, 2, 1). Una de las razones por las que tituló su así llamada «Expedición de Ciro» como *Anábasis*, es decir, la *ascensión* de Ciro,

es que la única parte feliz de la historia, en lo que a Ciro se refiere, fue la subida desde la costa hacia el interior, a diferencia de la batalla que tuvo lugar una vez acabada la subida y que le fue completamente desfavorable. Estos ejemplos deberían bastar para mostrar que la máxima jenofóntica sobre la preferencia del recuerdo de las buenas cosas sobre el de las malas circunscribe, de hecho, el ámbito que se conoce generalmente como ironía. Lo irónico es una variedad de lo ridículo.

En uno de los escritos socráticos de Jenofonte, Sócrates describe la opinión general sobre sí mismo en términos que recuerdan los de *Las nubes*. De algún modo, Aristófanes está presente en la obra de Jenofonte. Una de las diferencias más llamativas entre el Sócrates de Jenofonte y el de Aristófanes es que el primero es cortés y paciente, mientras que al aristofánico le falta por completo la cortesía, incluso la educación, y más aún la paciencia. El único hombre al que el Sócrates de Jenofonte se dirige maleducadamente es al mismo Jenofonte. Esto tiene lugar a lo largo de la única conversación entre Jenofonte y Sócrates que encontramos reproducida en los escritos socráticos de aquél (*Memorables*, 1, 3, 8-13). El Sócrates jenofóntico tilda a Jenofonte de «idiota» y «desgraciado». Es decir, el Sócrates de Jenofonte trata a Jenofonte de la misma manera que el Sócrates de Aristófanes trataba a Estrepsíades. En *Las nubes*, Fidípides le dice en sueños a un amigo: «Lleva el caballo a la casa después de revolcarlo en la arena» (verso 32). En el *Económico* de Jenofonte el interlocutor de Sócrates dice: «Mi esclavo lleva el caballo a la casa después de revolcarlo en la arena» —el mismo metro— (*Económico*, 11, 18). El interlocutor de Sócrates en esta obra, el perfecto caballero Iscómaco, ¿podría ser el sustituto encontrado por Jenofonte para el Fidípides aristofánico? Fidípides aparece en *Las nubes* como el pupilo socrático en cuestiones de injusticia. Iscómaco, sin

embargo, es el maestro de Sócrates en cuestiones de justicia, igual que, en el libro de Jenofonte, éste ocupa el lugar que tiene Estrepsíades durante la obra aristofánica. Gracias al empleo de cosas ridículas, Sócrates parece, según Jenofonte, estar en armonía con la respetabilidad y la ciudad, y contribuir con sus actividades a la suprema excelencia cívica o política. Los escritos socráticos de Jenofonte, nos atreveríamos a afirmar, constituyen una respuesta a *Las nubes* de Aristófanes, en el mismo plano de *Las nubes*, empleando de la manera más sutil los medios de Aristófanes. Podríamos utilizar esta observación como una clave para los escritos socráticos de Jenofonte si no estuviésemos totalmente en contra de las paradojas. Volvamos más bien a lo más obvio, a la superficie, y mantengámonos en ella todo lo que podamos.

Nos han llegado quince textos, identificados como escritos de Jenofonte. Cuatro de ellos son los socráticos; tenemos a continuación la «Expedición de Ciro», la *Ciropedia*, la *Historia griega* o, mejor, las *Helénicas*, y los escritos menores. Los títulos de algunas de estas obras son extraños. El título de la denominada «Expedición de Ciro», la *Anábasis*, se corresponde sólo con la primera parte de la obra. El grueso de la obra no trata del ascenso de Ciro sino más bien del descenso de Jenofonte: descenso, decidido y organizado por Jenofonte, de los mercenarios griegos que habían seguido a Ciro en su ascensión. El título de *Ciropedia*, por su parte, no se corresponde sino con el primer libro de la obra. Una gran parte de ésta no trata de la educación de Ciro, sino de sus hazañas posteriores al proceso formativo. El título del más amplio de los escritos socráticos, *Memorabilia* en latín, las *Memorables*, es también algo raro. Esta rareza la admitieron algunos editores y traductores que titularon el libro como *Memorabilia Socratis*, *Recuerdos de Sócrates*, puesto que está consagrado por completo a lo que Jenofonte recordaba de Sócrates. Al titular su libro simplemente *Recuerdos*, Jenofon-

te nos ha hecho saber que sus recuerdos a secas, o sus recuerdos *par excellence*, no son los de sus aventuras en Asia Menor, recogidos en la «Expedición de Ciro», sino sus recuerdos de Sócrates. El nombre de Sócrates aparece sólo en el título de uno de los cuatro escritos socráticos, en el de la *Apología de Sócrates* —al igual que en los títulos de las obras de Platón, en los que sólo lo encontramos, de nuevo, en el de la *Apología*—. Los textos socráticos constituyen, por así decirlo, un polo de la obra de Jenofonte. El otro polo lo conforma la *Ciropedia*. Una referencia a Ciro hecha por el Sócrates jenofóntico muestra que aquél no está ausente de los escritos socráticos de Jenofonte. No podría ser de otra manera. Jenofonte presenta a Ciro como el modelo de gobernante y, especialmente, de jefe militar. Pero el Sócrates de Jenofonte posee una maestría perfecta en el arte del mando, como muestra Jenofonte. Y ya que, de acuerdo con un principio común al Sócrates jenofóntico y al platónico, la condición necesaria y suficiente para ser un perfecto capitán es poseer un dominio perfecto del arte del mando, resulta que el Sócrates jenofóntico es también un perfecto capitán. Sócrates, además, está presente en tres de las obras más extensas de Jenofonte no consagradas a su figura: las *Helénicas*, la «Expedición de Ciro» y la *Ciropedia*. En cada uno de estos escritos hay una sola referencia, explícita o alusiva, a Sócrates. La presencia de estos dos polos, Ciro y Sócrates, puede considerarse el rasgo característico de la obra de Jenofonte en su conjunto.

Hay una diferencia radical entre Ciro y Sócrates, a pesar del hecho de que los dos fuesen excelentes jefes militares, una diferencia que, bien mirada, demuestra ser una oposición. Jenofonte ha indicado esta diferencia de la manera más sencilla, al no mencionar el coraje o la virtud militar, entre las virtudes socráticas. Ciro ejercita, y Sócrates no, el arte regio o político; Ciro desea fervientemente ejercitarlo, no así Só-

crates. En la medida en que, por tanto, hay una oposición entre Ciro y Sócrates, se necesita un vínculo entre los dos. Éste lo es, precisamente, Jenofonte. Y puede serlo porque es alumno de Sócrates y no de los sofistas. Y Jenofonte fue convencido por su amigo Proxeno, que había sido discípulo de Gorgias, el maestro de retórica, para que siguiese a Ciro el joven, homónimo del fundador del imperio. Proxeno dejó la escuela de Gorgias convencido de que sería capaz de labrarse un gran nombre, y adquirir grandes poderes y riquezas, sólo por medios nobles y justos. Pero tenía el defecto de poder mandar sólo sobre caballeros, siendo incapaz de hacerse respetar por los soldados, puesto que creía que los medios del elogio o su denegación bastaban para el gobierno de los hombres. No valoraba el poder del castigo o la severidad. Pero Jenofonte, el alumno de Sócrates, era capaz de mandar a la vez sobre caballeros y los que no lo eran. Sobresalía tanto en el castigo de lo malo y lo vil, hasta domeñarlos, como en el elogio de lo bueno y lo noble. Por ello podría haberse convertido en el único comandante del ejército griego si lo hubiese deseado. Por ello podía aspirar seriamente a convertirse en el fundador de una ciudad en el Asia Menor. Jenofonte muestra con sus actos la diferencia radical entre Sócrates y los otros hombres sabios de su tiempo. Sócrates fue el educador político *par excellence*. Sócrates fue lo contrario de un simple pensador especulativo sobre las cosas del cielo y las que se ocultan en la tierra. Sócrates, y no, por ejemplo, Gorgias, fue el educador político *par excellence*, porque reconoció el poder de aquello que, en el hombre, se resiste a la razón y que, por ello, no puede ser sometido por la persuasión y lo ha de ser por la fuerza. Sócrates comprende la naturaleza de las cosas políticas, que no son simplemente racionales. De acuerdo con ello, el alumno socrático que estudia la política puede aprender cosas importantes al observar el entrenamiento de los perros y los caballos. Existe, así, una relación

entre los escritos socráticos de Jenofonte y aquellos escritos menores que tratan de perros y caballos. Resulta perfectamente coherente, por más de una razón, que su texto sobre los perros casi concluya con una condena de los sofistas y un elogio de los filósofos.

Debo volver ahora a un análisis más detallado de la enseñanza política del Sócrates de Jenofonte. Hay cuatro escritos socráticos: las *Memorables*, el *Económico*, el *Banquete* y la *Apología de Sócrates*. La próxima ocasión intentaré mostrar cómo las *Memorables* pretenden ser una presentación de la justicia socrática, mientras que los otros tres textos socráticos simplemente presentan al personaje, sin limitarse a la única consideración de la justicia. El *Económico* presenta al Sócrates orador; el *Banquete*, al Sócrates que actúa, y la *Apología*, al Sócrates pensador o deliberante silencioso. El principio literario de las *Memorables*, el más extenso de esos cuatro libros, reside en indicar el carácter de la verdadera actividad de Sócrates, pero sin emplearla como argumento. Si consideramos con cuidado esas indicaciones, percibiremos que el Sócrates de Jenofonte no se limita al estudio de las cosas humanas, sino que se preocupa, como cualquier otro filósofo, de todo —solamente creyó que las cosas humanas son la clave de todo—. Para el Sócrates de Jenofonte, al igual que para el de Platón, la clave de comprensión de todo es el hecho de que el todo está caracterizado por lo que llamaré la heterogeneidad noética. Para decirlo de un modo más llano, el todo está constituido por clases o géneros cuyo carácter no se clarifica plenamente por medio de las percepciones sensibles. Por esta razón, Sócrates ha podido convertirse en el fundador de la filosofía política o ciencia política. Ya que la filosofía política, o ciencia política, se basa en la premisa de que las cosas políticas constituyen una clase en sí mismas, de que hay una diferencia esencial entre las cosas políticas y las que no lo son. O, más específicamente, sobre

la premisa de que hay una diferencia esencial entre el bien público y el bien privado o de un grupo. Sócrates es el primer filósofo en rendir justicia a la pretensión de lo político, a la demanda planteada de hecho por la *polis*, la sociedad política. Y esto significa que también ha comprendido los límites de esa pretensión. Y de aquí que haya distinguido entre dos modos de vida, el político y el que trasciende la política, que es el más elevado.

Aunque, según Jenofonte y su Sócrates, la vida que trasciende la política tenga una dignidad superior a la vida política, ambos hicieron todo lo que estuvo a su alcance para insuflar el respeto por las pretensiones de la ciudad, de la vida política y de todo lo que le está vinculado. La moderación demuestra ser la cualidad típica de Sócrates. En este punto, como en otros aspectos, el reconocimiento de la diferencia esencial entre lo político y lo no político o, lo que es aún más fundamental, el reconocimiento de la existencia de diferencias esenciales, o de la heterogeneidad noética, se muestra como moderación —contraria a la locura de los filósofos que precedieron a Sócrates—. Pero la moderación socrática significa también —e incluso, en algún sentido, antes que nada— el reconocimiento de las opiniones que, sin ser verdaderas, resultan saludables para la vida política. Sócrates, sostiene Jenofonte, no hizo distingos entre la sabiduría y la moderación. Lo político no es, ciertamente, lo más elevado, pero es lo primero, porque es lo más urgente. Está ligado a la filosofía como la continencia está ligada a la virtud misma. Es el fundamento, la condición indispensable. Desde aquí podemos entender por qué Sócrates se nos presenta, en una representación popular, como habiéndose autolimitado por completo, en su estudio, a los asuntos políticos y humanos. Las cosas humanas o políticas son, en efecto, la clave de todo lo demás, del conjunto de la naturaleza, en tanto que son el vínculo o la unión entre lo más elevado y lo más bajo, o en

tanto que el hombre es un microcosmos, o en tanto que las cosas humanas o políticas y sus corolarios son la forma bajo la que se nos muestran por vez primera los principios supremos, o en tanto que la estima errónea de las cosas humanas es un error fundamental y primero. La filosofía es primariamente filosofía política porque la filosofía es ascensión desde lo más evidente, masivo o urgente, hacia lo que es supremo en dignidad. La filosofía es primariamente filosofía política porque ésta resulta indispensable para proteger el *sanctum* interior de la filosofía.

TERCERA LECCIÓN

Las presentaciones de Sócrates en Platón y Jenofonte pueden entenderse —subrayo: *pueden*— como respuestas a la presentación socrática realizada por Aristófanes. Ésta no es una bufonada: se dirige al núcleo de la cuestión, no a pesar de, sino por tratase de una comedia. *Las nubes*, leída junto con las otras piezas aristofánicas, particularmente *Las aves* y *Las tesmoforias*, constituye uno de los documentos más importantes sobre la lucha por la supremacía entre la poesía y la filosofía, y sobre los argumentos a favor de la supremacía de la primera. La comedia aristofánica se basa en la distinción fundamental entre naturaleza y convención. Se funda, pues, sobre la filosofía. La filosofía —o la ciencia de la naturaleza, o la fisiología en el sentido griego del término—, tal como es presentada por Sócrates, está aliada con la retórica. Reconoce dos principios que se corresponden con la diferencia entre la ciencia natural, por un lado, y la retórica, por otro. Estos principios son el Éter y las Nubes. Ahora bien, a pesar de esta alianza con la retórica, la filosofía, la investigación sobre lo que hay en el cielo y bajo la tierra, resulta radicalmente apolítica. Simplemente trasciende lo po-

lítico. Es olvidadiza para con el hombre, o mejor, para con la vida humana, aunque ésta constituya su asiento. Por eso no se entiende a sí misma. Carece de autoconocimiento, de conciencia de sí, y, por tanto, de sabiduría práctica. Porque no se preocupa por la vida humana, resulta no erótica y no musical. La filosofía debe, por ello, quedar integrada en un conjunto gobernado por la poesía. Ésta es, a la vez, fundamento y clave de bóveda de la sabiduría en el seno de la cual encuentra su lugar la filosofía, o gracias a la cual la filosofía queda protegida y, al mismo tiempo, perfeccionada.

Las tesis jenofónticas, y especialmente las platónicas, afirman todo lo contrario. La filosofía —no, ciertamente, la «fisiología» del Sócrates de Aristófanes, sino una cierta psicología, llamémosla, platónica— es, a la vez, el fundamento y la clave de bóveda de la sabiduría en la que la poesía encuentra su lugar, o gracias a la cual llega a ser buena. Sócrates era, ante todo, político. Él fue *el* filósofo del conocimiento de sí y, por tanto, de la sabiduría práctica. Él fue el erótico *par excellence*. He ahí la respuesta general de Platón y Jenofonte a Aristófanes. Sin embargo, permanece la cuestión de saber si Sócrates fue tan musical como los grandes poetas. Quizá fue sólo Platón quien decidió la competición entre poesía y filosofía a favor de ésta, a través del diálogo platónico, la mayor de las obras de arte.

Hablaré, de entrada, de Jenofonte. Se puede presentar el tema nuclear de Jenofonte de la manera siguiente. Sócrates era *el* ciudadano, *el* hombre de Estado, *el* capitán. Sócrates fue político hasta un grado jamás alcanzado por ningún otro filósofo, ni incluso por ningún otro hombre de Estado. Sócrates, sin embargo, sólo es uno de los polos del pensamiento de Jenofonte. El otro polo es Ciro, sea como fundador del imperio persa o sea el joven Ciro a quien Jenofonte acompañó en su ascensión al Asia Menor. La diferencia entre Sócrates y Ciro indica que, aunque profundamente político, Só-

crates es también otra cosa. Formulé en la última ocasión lo que considero característico en la manera de escribir de Jenofonte. Por decirlo de modo familiar y provisional, podemos comparar la manera de Jenofonte a la de Jane Austen: no tocar las cosas tristes y horribles, sino recordar siempre las buenas (en el caso de Jenofonte, no exactamente el hacer de casamentero) más que las malas. Es preferible hablar de lo bueno más que de lo malo, dice explícitamente Jenofonte. Sin embargo, «bueno» es aquí un término ambiguo. Puede significar lo que es verdaderamente bueno o lo que generalmente se considera bueno. En la defensa de Sócrates, Jenofonte muestra de un modo especial mucho cuidado en manifestar que Sócrates era bueno de acuerdo a la noción general de bondad; y quizá no sea el nivel más profundo en Sócrates, como veremos.

Hay cuatro escritos socráticos de Jenofonte: las *Memorables*, el *Económico*, el *Banquete* y la *Apología de Sócrates*. En lo que concierne a las *Memorables*, el más largo de esos textos, está formado por dos partes: una primera, corta, en la que Jenofonte refuta la acusación contra Sócrates; y una segunda, mucho más larga, en la que Jenofonte muestra que Sócrates beneficiaba a cualquiera que entrase en contacto con él. Igual que Platón en su *Apología de Sócrates* (24b-c), Jenofonte evita citar la acusación con completa literalidad (*Memorables*, 1, 1, 1). La acusación provenía de que «Sócrates ha cometido un acto injusto al no reconocer los dioses reconocidos por la ciudad y ha introducido otras divinidades nuevas. También ha cometido injusticia al corromper a la juventud» (Diógenes Laercio, 2.40). Al refutar la acusación, Jenofonte muestra que Sócrates no ha cometido los actos de los que se le acusa, ni ningún otro acto injusto. Prueba que Sócrates actuó justamente en el sentido de la justicia legal. En el conjunto de las *Memorables*, Jenofonte demuestra también que Sócrates benefició a todo el que entró en con-

tacto con él. Pero ser de utilidad a los prójimos es, según Jenofonte, idéntico a ser justo, aunque quizá no exactamente idéntico a justo en el sentido legal. De aquí que el propósito de las *Memorables* en su conjunto sea el de probar la justicia de Sócrates, tanto la legal como la que la trasciende.

De los otros tres escritos socráticos se podría esperar que tratasen simplemente de Sócrates, sin considerar particularmente la justicia, sino tan sólo su actividad. La actividad del hombre consiste, según Jenofonte, en hablar, actuar, pensar o deliberar. De acuerdo con esta tripartición Jenofonte dividió sus tres pequeños escritos socráticos, como se puede ver en el prólogo de esos diferentes textos. El *Económico* aborda la palabra de Sócrates, el *Banquete* trata de sus acciones y la *Apología de Sócrates* presenta su deliberación silenciosa. Dos comentarios son indispensables en este momento. En primer lugar, el *Banquete* trata de las acciones no sólo de Sócrates, sino también de algunos otros señores. Y, además, de acciones no ejecutadas con seriedad o gravedad, sino en clave de diversión. Por eso estamos legitimados para buscar en otra parte la presentación jenofóntica de actos desarrollados seriamente por caballeros. Me inclino a pensar que encontramos esta presentación en su historia griega, las *Helénicas*. De acuerdo con ello, trata sus narraciones sobre los tiranos de la historia griega, y sólo estas narraciones, como un *excursus*: es decir, como partes que no pertenecen propiamente a la obra (puesto que el tirano es, por supuesto, lo opuesto a un caballero). En segundo lugar, las *Memorables*, por un lado, y el resto de escritos socráticos, por otro, cumplen funciones fundamentalmente diferentes. Las *Memorables* establecen la justicia de Sócrates; los otros tres tratan simplemente de Sócrates. La *Apología de Sócrates*, el último y el más corto de ellos, es, en buena medida, una repetición del último capítulo de las *Memorables*. Hay un cierto número de divergencias menores, que algunos editores han intenta-

do eliminar asimilando el texto de la *Apología* al último capítulo de las *Memorables*. Tarea peligrosa ya que se basa en la falta total de consideración de la posibilidad de que las sutiles diferencias estilísticas, por no decir nada de las otras, pudiesen venir exigidas por los dos diferentes objetivos de estos textos. Para ilustrar esto podemos aducir el hecho de que ciertas secciones de las *Helénicas* son utilizadas por Jenofonte en su *Agesilao* con numerosas modificaciones estilísticas de orden menor. Las diferencias entre el *Agesilao* y las correspondientes secciones de las *Helénicas* han de mirarse a la luz del hecho de que las *Helénicas* son una narración histórica y el *Agesilao* un panegírico. Y como sabe, o debería saber, cualquier estudiante, el estilo requerido por la historia difiere del de un panegírico. Y algunos editores también corrigen el texto del *Agesilao* en este caso porque no se les ocurrió esta sencilla idea.

Las *Memorables*, repitámoslo, están consagradas a la temática de la justicia de Sócrates, y su primera parte a la justicia legal de Sócrates. El acusador ha imputado a Sócrates la corrupción de los jóvenes. Y ha especificado esta acusación, más bien vaga, sosteniendo, entre otras cosas, que Sócrates indujo a sus compañeros a menospreciar las leyes establecidas, al criticar especialmente la elección a suertes de los magistrados de la ciudad. Nadie elegiría a un piloto, a un constructor o a un flautista por medio del azar, y, sin embargo, este tipo de personas no pueden hacerle ningún daño serio a nadie en comparación con el mal que pueden hacer los gobernantes de una ciudad. Con esos discursos, afirmaba el acusador, Sócrates incitaba a sus compañeros a despreciar el régimen establecido, es decir, la democracia, y hacía de ellos hombres violentos. Jenofonte se aleja de su camino para mostrar que un hombre como Sócrates estaba obligado a oponerse a la violencia, pero ni siquiera intenta negar la acusación según la cual Sócrates habría incitado a sus com-

pañeros al desprecio del régimen establecido y su correlato, las leyes establecidas. No niega esta inculpación porque no puede negarla. Sócrates criticaba abiertamente la democracia ateniense. Si la justicia legal incluye la lealtad plena y total al orden político establecido, entonces la justicia legal de Sócrates era deficiente en un punto de decisiva importancia. No era ilimitadamente justa.

El acusador también se refería a las relaciones de Sócrates con dos de los criminales políticos más conocidos de la época: el tirano Critias y Alcibíades. Jenofonte señala que Sócrates no fue de ningún modo responsable de lo que estos hombres hicieron después de haberse alejado de él, justamente porque desaprobaba sus maneras de proceder. Para mostrar la maldad de Alcibíades en particular, Jenofonte recuerda, entre otras cosas, una conversación que aquél tuvo con su protector Pericles. Alcibíades le había preguntado a Pericles qué era una ley. Pericles definió apropiadamente la ley, de manera que se correspondiese con la ley democrática como tal: la ley sería un decreto de la asamblea popular sobre lo que debería o no debería hacerse. Alcibíades continuó forzando a Pericles hasta hacerle convenir que los decretos de la minoría gobernante en una oligarquía o de un tirano en la tiranía son igualmente ley y que, además, la ley simplemente impuesta por los gobernantes sobre los gobernados —en particular, por tanto, la ley democrática impuesta por la mayoría a la minoría— es un acto de violencia más que una ley. Una ley debe su legalidad no a su origen democrático, sino a su bondad. El origen democrático no es en sí mejor que el origen tiránico. El Sócrates de Jenofonte nunca plantea la grave y peligrosa cuestión de qué sea una ley. Ésta es planteada en Jenofonte sólo por el joven y temerario Alcibíades. Sin embargo, el joven y temerario Alcibíades, que plantea la cuestión en clave característicamente socrática, todavía no había abandonado a Sócrates: todavía forma

parte de su grupo cuando formula la pregunta. El acusador también incrimina a Sócrates por citar frecuentemente unos versos de la *Ilíada* en los que Ulises utiliza, así se nos dice, un lenguaje diferente cuando se dirige a hombres excepcionales del que emplea cuando habla a la gente común. Jenofonte ni siquiera intenta negar este cargo.

Sin embargo, la primera parte de la acusación contra Sócrates, y la más importante, hace referencia a su pretendida impiedad. Como aclara Jenofonte, el cargo de impiedad era más grave que el de injusticia o el de corrupción de la juventud. Sólo «*algunos* atenienses» creían que Sócrates corrompía a los jóvenes, mientras que «*los* atenienses» creían que Sócrates no era sano en lo que a los dioses tocaba. Sin embargo, Jenofonte dedica tres veces más espacio a probar que Sócrates no había corrompido la juventud que a probar que era piadoso. Para demostrar la piedad socrática, Jenofonte menciona el hecho de que Sócrates había cumplido con frecuencia los sacrificios rituales y que confiaba en la adivinación, especialmente en su «cosa demoniaca».* Para evitar que sospechemos que Sócrates hubiese actuado de manera diversa en público o en privado, añade el comentario de que Sócrates siempre se encontraba en el espacio público, abierto, en lugares en los que podía encontrarse con el mayor número de personas posible. Pero un hombre podría no tener en absoluto intimidad y, sin embargo, tener pensamientos privados, intransferibles. Jenofonte añade, por ello, que Sócrates siempre se encontraba a la luz pública, hablan-

* Se traduce «demoniaca» de manera literal, pero, como se sabe, el «demonio» griego tiene poco que ver con el de la tradición judeocristiana. El término hace referencia al *daimon*, un tipo de divinidad menor en la religión griega arcaica, que experimentó con el tiempo un proceso de racionalización y que, en época de Sócrates, conservando un cariz religioso, se asimila al genio personal, a una voz interior o fuerza interna. (*N. del t.*)

do casi constantemente y que nadie le escuchó nunca decir nada que fuese impío. Sin embargo, después admite que el pensamiento de Sócrates no necesariamente llegaría a ser conocido a través de lo que él dijo en la plaza del mercado. Hay un hecho, y solamente uno, bastante conocido y que, según Jenofonte, demostraría la piedad socrática. Se trata de la conducta de Sócrates durante el juicio a los generales tras la batalla de las Arginusas,* durante el cual sólo Sócrates mantuvo su juramento de no permitir un voto ilegal. Queda claro que esta acción, si prueba la justicia de Sócrates, no establece necesariamente que éste fuese piadoso, en el sentido de una creencia sincera en los dioses venerados por la ciudad de Atenas.

Al final de la refutación que realiza Jenofonte de la acusación a Sócrates, nos hemos dado cuenta de que la justicia y la piedad legales de Sócrates no podían ser probadas, o de que Sócrates no era justo sin reservas. Esto, sin embargo, es perfectamente compatible con el hecho de que poseyese una justicia que trascendía la legalidad y que consistía en hacer el bien a sus prójimos. Sócrates hizo el bien a sus prójimos en grado sumo al conducirlos a la excelencia o a la virtud, es decir, al tipo o grado de virtud del que fuese capaz la persona en cuestión, ya que las diferencias entre individuos en este aspecto eran de una importancia crucial para Sócrates, como él mismo mostraba al citar con frecuencia los versos homéricos en los que vemos a Ulises comportarse de manera completamente diferente en función de las diferentes per-

* Batalla naval (406 a.C.) ganada por la flota ateniense, pero en la que se perdieron veinticinco naves con sus ocupantes. La ciudad decidió juzgar a los generales. Sócrates, en aquellos momentos, era miembro del consejo y su tribu, y además ostentaba la presidencia del consejo y de la asamblea. Los atenienses presionaban para que se tomase una medida ilegal (remitir el caso a la asamblea para juzgar conjuntamente a los generales) y Sócrates se resistió a las presiones y amenazas. (*N. del t.*)

sonas ante las que estuviese. La parte más amplia de las *Memorables* está dedicada a mostrar hasta qué punto Sócrates hacía el bien a su alrededor. El cuarto libro de las *Memorables* es la única parte de la obra que puede considerarse una presentación de Sócrates en tanto que maestro, y no como consejero o exhortador. Este cuarto libro comienza con la siguiente observación: Sócrates ayudó a los que compartían el tiempo con él, no sólo con la seriedad, sino también con el juego o el divertimento, y no se aproximaba a todas las personas de la misma manera. De modo natural se sentía atraído por las buenas naturalezas, es decir, por los más dotados, que se dejaban conocer por la rapidez con la que aprendían, por su memoria y por su deseo de conocer todas las materias que valiesen la pena. No todos los hombres poseen una buena naturaleza. Jenofonte enumera otros tipos humanos. La parte más amplia del cuarto libro se dedica a la conversación de Sócrates con el bello Eutidemo, caracterizado no por sus dones naturales sino por su vanidad. Jenofonte se resiste a presentar al maestro Sócrates en conversaciones con hombres de primer orden. Por ello, no sabremos por Jenofonte cómo Sócrates, que hablaba de modo diferente según los diferentes oyentes, se dirigía a los hombres de primer orden.

Sócrates sólo enseñó por medio de la conversación. Su arte era el arte o el talento de la conversación. La palabra griega que designa la habilidad para la conversación es «dialéctica». En lo que se refiere a la dialéctica socrática, sabemos por Jenofonte que tenía dos dimensiones (*Memorables*, 4, 6, 13-15). Cuando alguien le contradecía, Sócrates reorientaba el asunto discutido en su presuposición fundamental, es decir, formulaba la cuestión del «¿qué es?», referida al asunto discutido, para contestarla con la participación del contradictor. Así éste llegaba a contemplar la verdad con claridad. Se trata, podemos decir, de la forma suprema de dialéctica. Sin embargo, continúa Jenofonte, cuando Sócra-

tes discutía algún asunto por propia iniciativa, es decir, cuando hablaba a personas que sólo le escuchaban, no planteaba la cuestión del «¿qué es?», sino que avanzaba a través de las opiniones generalmente aceptadas, produciendo entre los oyentes un acuerdo extraordinario. Esta última forma de dialéctica, que conduce al acuerdo más que a la verdad, constituye la parte más importante del arte político. Es el arte que Homero atribuye a Ulises. Sócrates aplicaba el tipo científico de dialéctica cuando hablaba con contradictores, es decir, con hombres capaces de argumentar con inteligencia, capaces de ir más allá de las opiniones aceptadas o que poseían buena naturaleza. Y aplicaba la dialéctica política o retórica en sus conversaciones con la mayoría de la gente. Jenofonte casi no nos da ejemplos del uso de la dialéctica más elevada de Sócrates. Puesto que, casi huelga decirlo, el simple uso de la fórmula «¿qué es?» no garantiza que la cuestión será tratada de manera apropiada. Si queremos descubrir el pensamiento serio de Sócrates, tal como lo entendía Jenofonte, deberemos trasladar las declaraciones socráticas *ad hominem* a la forma que tomarían si estuviesen dirigidas a contradictores, a hombres con buenas capacidades.

Jenofonte es muy parco en su alabanza explícita de Sócrates. Y cuando lo elogia, no se atreve a usar superlativos. La expresión más contundente que emplea a este respecto es su afirmación de que, al escucharle cierta frase, «me pareció que estuviese bendecido». La frase en cuestión se refería a que mientras algunos encontraban placentera la compañía de los caballos, de los perros o de los pájaros, Sócrates encontraba placentera la compañía de los buenos amigos: «en compañía de mis amigos escruto los tesoros que los sabios del pasado han dejado en sus escritos, y si encontramos en ellos algo bueno, lo recogemos y valoramos como una ganancia el poder sernos útiles los unos a los otros» (*Memorables*, 1, 6, 14). Jenofonte no nos da ningún ejemplo de Só-

crates en este proceso de estudio, con sus amigos, de las obras de los sabios del pasado y de selección de lo mejor de ellas. Llama nuestra atención sobre lo que consideró la actividad más elogiable de Sócrates, pero exige de algunos de sus lectores que sepan transformar la insinuación en un conocimiento claro. En el pasaje citado, Sócrates habla de sus amigos o de sus buenos amigos. Podemos apuntar que Jenofonte no refiere nunca conversaciones entre Sócrates y sus amigos en sentido estricto. Ciertamente, «amigos» es un término ambiguo. Puede aplicarse a amigos en una acepción restringida, pero también a simples conocidos, y a cualquier otra modalidad intermedia de relación. Siete capítulos del libro II de las *Memorables* están dedicados al tema de Sócrates y la amistad. Jenofonte da cuenta de conversaciones entre Sócrates y conocidos, interlocutores y camaradas, pero ninguna conversación entre Sócrates y un amigo suyo. El caso más instructivo es un diálogo entre Sócrates y Critón. El rico Critón se lamenta ante Sócrates de estar sometido a chantaje por unos delatores. Sócrates le hace caer en la cuenta de que, como propietario de terrenos, utiliza perros para mantener a los lobos lejos de sus rebaños. De la misma manera, dice Sócrates, debería usar a otros delatores para mantener a los primeros lejos de su propiedad. Critón tendría que cerrar, por supuesto, un acuerdo que valga la pena con el delator que le protegerá. Critón seguirá el consejo socrático. Encuentran a un tal Arquedemo que parece ser excelente para esta tarea: «De ahí en adelante, Arquedemo fue uno de los amigos de Critón y fue honrado por el resto de amigos de Critón» (*Memorables*, 2, 9, 8). Tenemos aquí que elegir entre la posibilidad de decir que Critón no formaba parte de los amigos de Sócrates o que éste honraba a un delator útil. Sugiero optar por la primera alternativa.

El libro III de las *Memorables* muestra cómo Sócrates trató a aquellos que tenían un deseo ardiente por lo justo y

lo noble, y que se esfuerzan por alcanzarlo. El libro asciende desde las conversaciones de Sócrates con individuos anónimos, pasando por conversaciones con conocidos, hasta llegar a una conversación con Glaucón, el héroe de la *República* de Platón e hijo de Aristón, con respecto a quien Sócrates era benevolente, en consideración a Cármides, el hijo de Glaucón, y a Platón. Inmediatamente después de esta conversación con Glaucón, Jenofonte nos refiere otra sostenida con Cármides, uno de los hombres en razón de los cuales Sócrates se interesa por Glaucón. Estaríamos autorizados a esperar a continuación una conversación entre Sócrates y el otro hombre que motivó el interés de Sócrates por Glaucón, es decir, una conversación entre Sócrates y Platón. En vez de eso, nos encontramos una conversación entre Sócrates y otro filósofo, Aristipo. A partir de aquí, el movimiento del libro vuelve a descender y nos conduce de nuevo, a través de artesanos excepcionales, una belleza venal y un joven enfermizo, hasta individuos anónimos. Es decir, Jenofonte construye su argumento de tal manera que éste llega a una cima o sugiere una cima, movimiento ascendente desde el anonimato hasta personas muy próximas, y movimiento descendente de nuevo hacia el anonimato. Jenofonte apunta hacia una cima del libro III o, en definitiva, de toda la obra. Apunta hacia esa cima, una conversación entre Sócrates y Platón, pero no la muestra. Falta la cima, se echa en falta. Esta fórmula puede aplicarse al conjunto de los escritos socráticos de Jenofonte. Lo más elevado no llega a ser visible o audible, pero puede ser adivinado, intuido. Lo no dicho es más importante que lo dicho. Para el lector, esto significa que ha de estar extremadamente atento o ser sumamente cuidadoso.

Entre todos los pasajes en los que Jenofonte alude sutilmente a la preocupación central de Sócrates, el más importante es aquel en el que afirma que Sócrates «jamás cesó de considerar aquello que cada ser es» (*Memorables*, 4, 6, 1). El

contexto permite ver que esta consideración socrática está vinculada a la diferenciación de las cosas según sus géneros y clases. Pero, y es lo mínimo que podríamos decir, Jenofonte ofrece muy pocos ejemplos de esta constante preocupación socrática. Resulta también difícil ver cómo Sócrates podía andar constantemente en la consideración de aquello que cada ser es y, a la vez, encontrarse constantemente en lugares públicos y hablar casi constantemente sobre temas bien diversos de aquél. En todo caso, la preocupación central de Sócrates era la del «¿qué es eso?», la de la esencia de cada cosa. Es cierto que el mismo Jenofonte nos dice también que Sócrates limitaba su interés a las cosas humanas, pero se debe considerar el contexto en el que Jenofonte formula esta última aserción (*Memorables*, 1, 1, 11 y sigs.). Sostiene que Sócrates no discutía sobre la naturaleza de cada cosa o de eso que los sofistas denominaban el cosmos, con el fin de probar que nadie había escuchado a Sócrates decir nada impío o irreligioso —puesto que el estudio de la naturaleza era sospechoso de ser un presuntuoso intento de fisgonear los secretos de los dioses—. Pero ya he señalado lo que hemos de pensar sobre la piedad legal del Sócrates jenofóntico. Al afirmar que Sócrates limitó su estudio a las cosas humanas, Jenofonte hace que su Sócrates se pregunte si esos que han estudiado la naturaleza, los filósofos que lo han precedido, ahora llamados presocráticos, no se dieron cuenta de que el hombre no puede descubrir la verdad respecto a la naturaleza, ya que los diferentes filósofos, dice Sócrates, se contradicen unos a otros y actúan como locos. Algunos creen que el ser es uno, pero otros que hay una infinidad de seres. Unos dicen que todo cambia, otros que nada cambia. Algunos dicen que todo nace y muere, y otros que nada nace ni muere. La calificación de locura dada a estas afirmaciones nos permitiría ver qué proposiciones sobre el todo son juzgadas por Sócrates como sobrias y sanas: hay un nú-

mero finito de seres, hay cosas que no cambian y otras que sí, y hay cosas que no nacen para perecer. El comentario de Jenofonte sobre la preocupación principal de Sócrates nos permite clarificar más esta implicación. Aunque hay una infinidad de cosas, el número de géneros o clases de cosas es finito, es decir, los entes a los que nos referimos cuando planteamos la pregunta «¿qué es eso?». Estos tipos o clases, distintos de las cosas individuales, no cambian, ni nacen ni mueren.

Sócrates se distingue de todos los filósofos que lo han precedido por el hecho de que él ve en la heterogeneidad noética el núcleo del todo o de la naturaleza. El todo no es uno, ni homogéneo, sino heterogéneo. Sin embargo, la heterogeneidad no es una heterogeneidad sensible, como la heterogeneidad de los cuatro elementos, por ejemplo, sino una heterogeneidad noética, una heterogeneidad esencial. Por esta razón podemos decir que Sócrates fundó la ciencia política. Sólo si hay una heterogeneidad esencial puede haber una diferencia esencial entre las cosas políticas y las que no lo son. El descubrimiento de la heterogeneidad noética permite dejar a las cosas ser lo que ellas son y nos libera de la compulsión de reducir las diferencias esenciales a algo común. El descubrimiento de la heterogeneidad noética significa la justificación o reivindicación de lo que podríamos denominar el sentido común. Sócrates lo denomina un retorno desde la locura a la sobriedad o la salud o, con el término griego *sophrosyné*, que traduciré por moderación. Sócrates descubrió el hecho paradójico de que, en cierta forma, la verdad más importante es la más evidente, la verdad de la superficie. Además, el hecho de que haya una variedad en el ser, en el sentido de tipos o clases, significa que no puede haber una única experiencia total del ser, sea ésta entendida mística o románticamente —siendo la afirmación específica del romanticismo la de que la sensación o el sentimiento, o

un cierto tipo de sentimiento, sería esta experiencia total—. Hay, ciertamente, visión mental, o percepción, de tal o cual tipo o modelo, pero los numerosos modelos mentales, las numerosas percepciones mentales deben estar conectadas por *logismos*, por razonamiento, atando cabos y extrayendo conclusiones.

Al reconocer que la política es irreducible a lo no político, que la política es *sui generis*, Sócrates hace justicia a la pretensión planteada en nombre de la política, o por la política misma, en concreto por la comunidad política, por la *polis*. La *polis* se presenta a sí misma exaltada muy por encima del hogar y del individuo. Sin embargo, esto no significa necesariamente que Sócrates reconociese la pretensión de la *polis* de ser, lisa y llanamente, lo más excelso o, lo que vendría a ser lo mismo, de ser el intérprete autorizado de aquello más elevado, o de estar ya al otro lado de la cima. El juicio sobre el estatuto de lo político dependerá del resultado del análisis de lo político. Y este análisis, en Sócrates, podemos decir que parte del fenómeno de la ley, puesto que las leyes parecen ser el fenómeno político específico. La razón de ello es la siguiente. La política parece ser el ámbito de la actividad más brillante de los hombres adultos y libres —¿y hay alguien más resplandeciente que un hombre adulto y libre?— y lo que confiere a los adultos libres su carácter de tales, o lo que los limita, es la ley y sólo la ley. La ley significa, en primer lugar, la expresión de los ciudadanos reunidos y que dice a todos, incluyendo a toda la ciudadanía, lo que deben hacer y lo que no pueden hacer, y no de manera temporal o hasta nueva orden, sino para siempre. El bienestar de la ciudad, mejor dicho, su existencia, depende de la ley, del respeto a la ley o justicia. La justicia, en este sentido, es la virtud política *par excellence*. La justicia como sumisión a la ley se muestra como virtud cuando se consideran las alternativas: fuerza y ley.

La distinción entre legitimidad e ilegitimidad se formula, primeramente, por referencia a la ley: «La monarquía es el gobierno sobre seres humanos querido por ellos y conforme a las leyes de la ciudad, mientras que el gobierno sobre seres humanos no querido por ellos y conforme a la voluntad del gobernante es la tiranía» (*Memorables*, 4, 6, 12). Este comentario pareciera aplicarse sólo a los monarcas. Pero Sócrates continúa hasta decir: «El régimen en el que las magistraturas las ocupan personas que formalizan las leyes o costumbres es la aristocracia. Aquel en el que los magistrados son elegidos según criterios de niveles de propiedad es la plutocracia. El régimen en el que los magistrados se eligen de entre todos es la democracia». Se podría pensar que esto quiere decir que las repúblicas pueden, también ellas, ser monárquicas o tiránicas, siendo la clave de la cuestión saber si los gobernantes están limitados por la ley o no. Sin embargo, se da la dificultad obvia de que los gobernantes, que deben estar sujetos a la ley, son ellos mismos causa u origen de la ley; y la causa u origen de la ley no puede, en tanto que tal, estar sujeta a la ley —es el famoso problema de la soberanía en los modernos—. Pero los legisladores no pueden actuar de una manera arbitraria. Se espera de ellos que dicten buenas leyes. De ahí que tengamos que hacer una distinción diferente a la que separa regímenes legítimos de ilegítimos. Quizás haya que hacer la distinción entre regímenes buenos, susceptibles de elaborar buenas leyes, y regímenes malos, tendentes a redactar malas leyes. Si la cualidad que capacita a los hombres para legislar bien es la sabiduría, el buen régimen será el gobierno de los sabios. Con otras palabras: el único título válido para gobernar es el conocimiento; no la herencia, ni la elección, ni la fuerza o el fraude, sino sólo el conocimiento de cómo gobernar puede hacer de un hombre rey o gobernante. El hombre que posea la sabiduría política más elevada es superior a cualquier ley, no única-

mente porque pueda él sólo ser origen de excelentes leyes, sino porque igualmente dispone de una flexibilidad que a las leyes, por muy sabias que sean, siempre les faltará. El hombre con la sabiduría política más excelsa es como una ley que ve, mientras que toda ley en sentido estricto es, en cierta medida, ciega. La justicia del verdadero gobernante no puede consistir, pues, en la sumisión a la ley o justicia legal. Aquél ha de estar guiado por la justicia que trasciende la legalidad, por el hábito de hacer el bien a los seres humanos, por el hábito de ayudarlos a ser tan buenos como sea posible y a vivir tan felices como sea posible. Deberá dar a cada uno no lo que una ley, quizá necia, declare que le corresponda, sino aquello que es bueno y apropiado para cada uno. Utilizando un ejemplo de Jenofonte, si un muchacho corpulento tiene un abrigo pequeño, y un muchacho menudo un abrigo grande, habría que cogerle al segundo su abrigo grande para dárselo al primero y viceversa (*Ciropedia*, 1, 4, 16-17). Es decir, al poner en cuestión el valor último de la ley, cuestionamos también el valor último de la propiedad legal.

Al comienzo del *Económico* de Jenofonte, Sócrates conduce el argumento desde el punto de vista de que la propiedad de un hombre es el conjunto de sus posesiones, pasando por la opinión de que la propiedad de un hombre sería la totalidad de sus posesiones útiles, o posesiones útiles para él, hasta la perspectiva de que sólo podríamos considerar propiedad de un hombre aquello que sabe cómo utilizar, es decir, utilizar bien. Así, no se puede considerar la heroína como propiedad de un delincuente juvenil. Quedamos de este modo confrontados a la cuestión de saber si los hombres no sabios pueden ser propietarios de cualquier cosa, si no es bajo la supervisión de los sabios. Hay una fórmula simple que expresa bien la idea de que el arte político, en su más alta expresión, trasciende la ley como tal; en concreto, la tesis de Sócrates según la cual el arte político o regio es

idéntico al económico, arte por el cual el padre, el marido, el señor, gobierna a sus hijos, esposa y esclavos. Ni el Sócrates de Jenofonte, ni Jenofonte mismo, hablan nunca de la ley natural o el derecho natural, *eo nomine*. Pero su Sócrates se refiere una vez a la ley no escrita (*Memorables*, 4, 4, 19 y sigs.). Un ejemplo de ley no escrita, es decir, de ley que se impone por sí misma en tanto que su transgresión perjudica al transgresor sin intervención humana, es la prohibición del incesto entre padres e hijos. En este contexto crucial, ni el Sócrates de Jenofonte ni el de Platón en la *República* se refieren a la prohibición del incesto entre hermano y hermana.

Resumiendo el análisis de lo político hecho por el Sócrates jenofóntico, podemos decir que hay un acuerdo fundamental entre este análisis y el ofrecido en los diálogos platónicos, especialmente en la *República* y el *Político*. Pero Jenofonte es mucho más lacónico, reservado o tímido que Platón.

Hasta ahora hemos seguido al Sócrates de Jenofonte hasta el punto en el que el gobierno absoluto del sabio aparece como la única solución sensata al problema político. A los que no son sabios, aquél les asignaría la propiedad y el trabajo que les fuesen más apropiados. Ejercería su gobierno en virtud de su sabiduría, es decir, del reconocimiento de ésta por parte de los que no son sabios. Influiría sobre éstos por el único medio de la persuasión. Pero ¿podrán reconocer los nescientes la sabiduría del sabio? ¿Es ilimitado el poder de persuasión de éste? Sócrates, que encarnó vitalmente aquello que pensaba, ilustró esta dificultad en la relación que tuvo con la ciudad de Atenas. No logró persuadir a la ciudad de su bondad. Y también la ilustró, de manera doméstica, en sus relaciones con su mujer Jantipa. En *El banquete* de Jenofonte (2, 10), Sócrates es interrogado por un compañero sobre por qué no había educado a Jantipa, sino que tenía una esposa que, entre todas las mujeres pasadas, presentes y futuras, era probablemente la más complicada.

Sócrates le contesta que así como un hombre que quiera ser un buen jinete debería aprender a montar el caballo más indomable, ya que, si lo consigue, será capaz de domar cualquier caballo, de la misma manera, él, Sócrates, deseando vivir con las personas, adquirió a Jantipa, sabiendo bien que si podía controlarla podría llevarse bien con todos los otros seres humanos. Lo más que podríamos decir es que Sócrates tuvo algún éxito en la empresa de vivir con Jantipa; pero ciertamente no logró educarla o gobernarla a través de la persuasión. Cuando su hijo Lamprocles se indignó contra su madre a causa de las cosas horribles que ésta le había dicho en uno de sus arrebatos, Sócrates habló con Lamprocles y consiguió su silencio. A Jantipa ni intentó callarla ni, mucho menos, apaciguarla (*Memorables*, 2, 2). Si, por tanto, es imposible que los sabios puedan gobernar a los nescientes por medio de la persuasión, y, en la medida además en que resulta igualmente imposible, por la relación numérica entre sabios y necios, que los primeros puedan gobernar a los segundos por la fuerza, hay que contentarse con un gobierno indirecto del sabio. Este gobierno indirecto de los sabios consiste en un gobierno de las leyes sobre cuya creación los sabios hayan tenido alguna influencia. En otras palabras: el gobierno ilimitado de una sabiduría no diluida ha de reemplazarse por el gobierno limitado de una sabiduría diluida por el consenso. Las leyes, sin embargo, no pueden ser los gobernantes en sentido estricto: han de ser aplicadas, interpretadas, administradas y ejecutadas. La mejor solución al problema político es, pues, el gobierno de los hombres que mejor puedan completar las leyes, supliendo la deficiencia esencial de la ley. Este complemento de la ley es la equidad. La mejor solución al problema político es, pues, el régimen en el que el poder dependa de lo equitativo, en griego, *epieikes*, que significa «las mejores personas», y esto supone, a efectos prácticos, una clase terrateniente. Jenofonte nos dio

un boceto de lo que consideraba el mejor régimen en el libro I de la *Ciropedia*, su obra política *par excellence*. Jenofonte sostiene tácitamente que ha encontrado el mejor régimen en Persia, antes de la aparición de Ciro, fundador del imperio persa. Ese régimen óptimo es una versión muy mejorada de Esparta. Todo hombre libre es ciudadano y tiene acceso a todos los cargos públicos —con excepción de la monarquía, que es hereditaria—, con la condición de que haya cursado exitosamente los programas de las escuelas públicas —escuelas públicas en el sentido estadounidense—. El régimen parece ser, pues, una democracia. Pero, por desgracia, el pobre necesita a sus hijos jóvenes en sus pequeños terrenos, y sólo los hijos de los acomodados estarán en condiciones, por tanto, de adquirir el derecho a un cargo público. El mejor régimen resulta ser una aristocracia disfrazada de democracia. El principio que anima dicho régimen se hace evidente cuando Ciro está a punto de destruirlo o de transformarlo en una monarquía absoluta. Ciro presiona a la burguesía, la clase gobernante, para que ya no piensen más en la decencia, la excelencia o la virtud, sino más bien en las cosas que es posible adquirir por la virtud, es decir, en el incremento de su riqueza. El principio del mejor régimen es, pues, el cultivo de la excelencia, por oposición al incremento de la riqueza.

Como él mismo lo indica, al presentar su utopía en una obra de ficción, la *Ciropedia*, Jenofonte no cree que el mejor régimen, tal como lo entiende, haya existido jamás, ni que sea probable, por ello, que pueda existir alguna vez, a pesar de que sea posible. La vida política, como lo ha sido siempre, y como siempre lo será, es más o menos imperfecta. A todos los efectos, la grandeza política consiste en el liderazgo generoso y efectivo en una república tolerablemente buena. El ejemplo más destacado que ofrece Jenofonte es el del general espartano Dercilidas, predecesor en

Asia Menor del algo pomposo y déspota Agesilao (véase *Helénicas*, 3 y 4). La gente se refería a Dercilidas con el sobrenombre de «Sísifo» por sus extraordinarios recursos e inventiva. Una vez fue castigado por las autoridades espartanas por lo que ellas consideraron una falta de disciplina, y quiso estar ya siempre lejos de su patria. Jenofonte apunta otras soluciones de compromiso, que son importantes dada la imposibilidad práctica del régimen perfecto. Para él no hay duda de que la vida que más se adecua a un aristócrata es la que se cifra en administrar sus propias riquezas más que en incrementarlas, es decir, en administrar un terreno heredado. Pero después de que su Sócrates ha defendido esta concepción con el máximo énfasis posible, presenta Jenofonte la práctica divergente de un ateniense cuyo hijo era un aristócrata especialmente conocido (*Económico*, 20). Según la opinión del hijo, el padre era un devoto entusiasta de la agricultura. No podía ver una finca abandonada sin comprarla y a continuación hacerla fructificar. Tras escuchar esta historia de boca del hijo, Sócrates le preguntó: «¿Tu padre acumulaba todas las fincas que cultivaba, o las vendía cuando podía obtener una buena suma?». El hijo contestó: «Las vendía, ¡por Zeus!». El compromiso entre, por un lado, la continencia aristócrata en lo que se refiere al dinero y, por otro, la avaricia, o entre el cultivo agrícola y el comercio, es el comercio de fincas. No es necesario discutir aquí la concesión extrema a la debilidad humana que Jenofonte ha tenido en cuenta, a saber, una tiranía benéfica (véase *Hierón* o *De la tiranía*). En términos generales, al actuar de manera consistente con su principio literario de decir tan poco como fuese posible sobre lo más elevado o sublime, Jenofonte estuvo obligado —o capacitado—, más que ningún otro clásico, a abrir el camino a Maquiavelo, el cual, de paso, reconoció generosamente su deuda (véase. especialmente *El príncipe*, cap. 14 *in fine*). Pero lo que en Jenofon-

te fue un principio de escritura se convirtió en Maquiavelo en principio de pensamiento.

El resultado crucial del análisis socrático de lo político, tal como nos lo presenta Jenofonte, es que lo político es esencialmente imperfecto, siendo su esencia una dilución de la sabiduría por acuerdo de los nescientes o una dilución de la sabiduría por la sandez. En consecuencia, la pretensión de lo político de estar más allá de la cima o de ser simplemente lo más elevado, se revela sin fundamento. La verdadera excelencia o virtud del hombre existe más allá de la política, trasciende lo político. El Sócrates de Jenofonte es el representante de la excelencia humana que trasciende lo político, mientras que su Ciro es el representante de esa vida que logra su cima si el principio característico de lo político se adopta y se piensa por completo. La polaridad entre Sócrates y Ciro se corresponde con la tensión fundamental entre la filosofía y la *polis*. Jenofonte presentó la tensión entre los dos modos de vida, el político y el que trasciende lo político, de manera sumamente clara en el *Económico*, que es su discurso socrático *par excellence*.

El *Económico* es una conversación entre Sócrates y el hijo de Critón, Critóbulos, un joven que no se las apañaba demasiado bien. Sócrates animaba a Critóbulos a dedicarse a la gestión del hogar doméstico, de la cual forma parte distinguida, aunque subordinada, la agricultura. Sócrates se comporta como un experto en el arte agrícola o en el de llevar el hogar en general. Esto contrasta con su actuación cuando se enfrenta a un joven ansioso por aprender el arte de ser general (*Memorables*, 3, 1). El Sócrates de Jenofonte parece poseer esa técnica para ser general, pero rechaza enseñarla, mientras que está perfectamente dispuesto a enseñar el arte pacífico de la agricultura.

Sócrates ha adquirido su pericia en el arte agrícola no a través del cultivo, sino por haber tenido una larga conversa-

ción, en un momento de su vida, con Iscómaco, un aristócrata agricultor. Aprendió ese arte en una sesión que tuvo lugar en el claustro de un templo de Atenas, bastante lejos de cualquier finca. Su enseñanza del arte agrícola consiste, pues, en transmitir a un joven lo que él había aprendido en un día, en una sesión, sólo escuchando. Sin embargo, como se ha indicado, Sócrates no enseña sólo el arte de la agricultura, sino el conjunto del arte económico o arte de gestionar la casa, que incluye, por encima de cualquier cosa, el arte de educar y dirigir a la propia mujer —un arte que Sócrates aprendió en aquella única sesión con Iscómaco—. Más importante que esto, lo que Sócrates enseña al joven Cristóbulos es la manera de vida del perfecto caballero, la perfecta caballerosidad, una temática que engloba el arte económico, que fue, en el curso de aquella conversación única con el caballero-agricultor Iscómaco, el tema primero y general de la consulta socrática. Sócrates no aprendió lo que era la perfecta caballerosidad por medio del pensamiento o la dialéctica, sino simplemente escuchando, igual que le escucha el joven al que transmite ahora el arte del caballero. Ser un perfecto caballero no es una ciencia ni tampoco se funda sobre una ciencia, sino que se guía por las solas opiniones, por las cosas que comprendemos plenamente por medio de la escucha. En otras palabras: no se requiere un esfuerzo intelectual para comprender los principios de la moralidad ordinaria. Ésta no consiste en conocimiento, sino en acción, mientras que en lo que concierne a la moralidad más elevada, la moralidad que trasciende la política, la virtud es conocimiento.

La primera parte de la enseñanza que Sócrates transmite a Cristóbulos tiene que ver con la educación y la dirección de su mujer. Iscómaco está muy orgulloso de la manera como ha educado a la suya. No podía saber en aquel momento en que transmitía a Sócrates su entusiasta balance de cómo había educado a su mujer que años más tarde ésta tendría

una relación amorosa con su yerno Calias, el hijo de Hipónico, menos de un año después de que hubiese desposado a su hija y que, por tanto, su mujer y su hija estarían con Calias bajo el mismo techo —igual que Plutón o Hades tenía bajo su techo a Deméter y la hija de ésta, Perséfone—. Calias fue conocido en Atenas como «Hades», a consecuencia de todo esto, y la puesta en escena del *Protágoras* de Platón se basa en esta historia. El *Protágoras* tiene lugar en la mansión de Calias y hay unas cuantas alusiones al hecho de que allí nos encontramos en el Hades. Pero todo esto, como de paso. Con todo, no es una simple broma, sino que se indica el gran problema de la relación entre teoría y práctica, o entre conocimiento y virtud. Iscómaco instruye a su mujer —teoría—, pero lo que ella acabe haciendo es otra cuestión. Sea de ello lo que fuere, la parte central del *Económico* la ocupa una confrontación directa entre la vida del perfecto caballero, Iscómaco, y la vida de Sócrates. Los dos modos de vida se presentan como incompatibles. Una de las diferencias más obvias entre los dos modos de vida es que se ha de ser afortunado o, como dice Aristóteles, estar bien equipado, para ser un aristócrata. Sin embargo, Sócrates es más bien pobre. En tanto que estas consideraciones se formulan en un libro sobre economía, debemos plantear la cuestión referente a la base económica de la vida de Sócrates, sus medios de subsistencia. La respuesta aportada por el libro es que Sócrates no tenía motivos de inquietud porque tenía amigos. Está ese bonito pasaje (1, 14) en el que surge la cuestión de saber si, de todo lo que se ha dicho hasta entonces, se sigue que los amigos sean dinero. Y la respuesta dada es: «Por Zeus que lo son».

Consagraré la siguiente lección al hilo conductor de la *República* de Platón y la última al tema de «Platón y los poetas». Supongo que habrán visto a estas alturas que se trata de un asunto absolutamente crucial para Platón, a saber: el

estatuto o relación recíproca entre la poesía y la filosofía. Uno podría aventurarse a decir que la alternativa a la filosofía, a la filosofía platónica, no es otra filosofía más, sea ésta la de los presocráticos, la de Aristóteles o la de no sé quién. La alternativa es la poesía y, por consiguiente, tratamos ciertamente el problema crucial al plantear la pregunta de cómo concibe Platón la relación entre filosofía y poesía.

Cuarta lección

Entre quienes se acercan a Platón para obtener de él alguna luz sobre Sócrates, se ha convertido en costumbre dedicar la máxima atención a algunos diálogos, los llamados «de juventud», y, especialmente, a la *Apología de Sócrates*. De ella se puede decir que es el relato, ofrecido por el mismo Sócrates en una ocasión de máxima solemnidad, de su modo de vida. Podemos pensar que esta solemnidad se ve incrementada por el hecho de que el relato es un informe público —un informe dado en público al público *par excellence*—; mientras que el relato de su modo de vida ofrecido el día de su muerte, en el *Fedón*, no tiene esta solemnidad del discurso público y, además, es el escrito del mismo Platón. Esta consideración, o toda consideración de este orden, tiene el siguiente defecto: expresa un pensamiento plausible, pero que no puede pretender conformidad con el pensamiento de Platón. Puesto que no conocemos al Sócrates de Platón sino a través de los escritos de éste. La *Apología de Sócrates* es un texto tan platónico como cualquier otro de los escritos de Platón. La *Apología de Sócrates* es, incluso, un *diálogo* de Platón, el diálogo de Sócrates con el pueblo de Atenas (37a7). Es una obra de arte platónica y no un simple informe. Necesitamos introducirnos en el pensamiento de Platón para comprender el pensamiento del Sócrates platónico. Y

Platón presentó su pensamiento únicamente en obras de arte, y no en tratados. ¿Qué hemos de entender por obra de arte? Recordamos la historia que ensalza a aquel pintor griego que pintaba unas uvas tan perfectas que los pájaros iban a picotearlas. Quien narrara esa historia caracterizó la obra de arte por dos elementos. Es una imitación de algo, y la imitación crea la ilusión de ser ella la cosa imitada. La imitación es perfecta si logra hacer olvidar la ilusión. Ésta consiste en el obviar algo esencial, reside en la abstracción de algo esencial. Las uvas pintadas no pueden ser comidas, por no decir nada del hecho de que no son tridimensionales. Pero las uvas no se pintan por el bien de los pájaros. La abstracción de algo esencial, que caracteriza a la obra de arte, tiene por objeto exponer alguna cosa más esencial, intensificar algo más esencial. En obras como los diálogos platónicos, la abstracción afecta, en primer lugar, a la visibilidad: simplemente oímos hablar a gente; en sentido estricto, no la vemos. Y, en segundo lugar, se hace abstracción de la casualidad: todo lo que pasa en la obra es significativo o necesario. La abstracción de lo visible y lo fortuito tiene por objetivo que nos concentremos en lo audible y lo necesario, en la necesidad del discurso y en el discurso.

El problema del diálogo platónico resulta, en cierta manera, insoluble. No hay ningún pronunciamiento platónico sobre el significado de sus diálogos. Pero su Sócrates nos da una pista muy importante cuando habla del defecto esencial de cualquier escrito. Un texto escrito, a diferencia de un discurso acertado, dice las mismas cosas a todos. El defecto esencial de todo escrito es su inflexibilidad. Puesto que Platón escribió, distinguiéndose así de Sócrates, tenemos derecho a suponer que los diálogos de Platón son escritos concebidos con la pretensión de liberarse del defecto esencial de la escritura. Son escritos que, leídos correctamente, revelan poseer la flexibilidad del discurso —y serán leídos co-

rrectamente si queda clara la necesidad de cada una de sus partes—. Los diálogos platónicos sí que dicen, y están concebidos para que digan, cosas diferentes a personas diferentes. Este pensamiento, que puede desarrollarse con mucho detalle sin especial dificultad, sólo tiene un defecto. Tal como ha sido formulado, en cualquier caso, se basa en la premisa de que el Sócrates de Platón es el portavoz de éste. ¿Y qué nos autoriza, sin embargo, a aceptar esta premisa? Sócrates no siempre actúa como portavoz platónico. No lo es en el *Timeo*, el *Critias*, el *Sofista*, el *Político*, el *Parménides*, ni en las *Leyes*. ¿Qué intenta decir Platón al hacer de Sócrates un oyente silencioso de los discursos de otros hombres? Mientras no sepamos esto, no podemos dilucidar la cuestión de su supuesto carácter de vocero. Ciertamente, Platón nunca dijo que su Sócrates fuese su portavoz. Al hablar de los dramas, en tanto que opuestos a las narraciones, su Sócrates afirma que en un drama el autor se oculta a sí mismo (*República*, 392c y sigs.), lo que equivale a decir que el autor no pronuncia ni una palabra en su nombre y que el diálogo platónico es una especie de drama. En el caso de Shakespeare, por ejemplo, ¿quién se atrevería a decir que, según él, la vida es un cuento narrado por un idiota, lleno de estrépito y furor, y que nada significa? Todo el mundo diría que esas palabras son de Macbeth y no de Shakespeare, y que no se puede extraer ninguna conclusión sobre la adhesión del dramaturgo inglés a esta opinión con el pretexto de que él las escribió. Quizás incluso se podría probar que Shakespeare no sostuvo esta postura, considerando el carácter del personaje y su situación cuando la profiere. Quizás el desarrollo de la obra refuta las preferencias de Macbeth. Quizás el poeta dramático revela su pensamiento sólo en el conjunto de la obra, a través de todo su desarrollo, de la acción, y no del discurso, es decir, del discurso de sus personajes. Podemos adelantar, sin riesgo, que la distinción entre los dis-

cursos y los hechos, y la implicación de que los hechos son más dignos de confianza que los discursos, son fundamentales para la comprensión de obras tales como los diálogos de Platón. Las acciones son la clave de la significación del discurso. Más precisamente, quizá, lo no temático, aquello que no está en el centro de atención de los oradores como tales, es la clave de lo temático, aquello que ocupa el centro de atención de los oradores como tales. Es sin duda paradójico decir que una declaración del Sócrates platónico no es más reveladora del pensamiento de Platón que las palabras citadas de Macbeth respecto al pensamiento de Shakespeare. Retractémonos, entonces, de esta sugerencia paradójica, y consideremos al Sócrates platónico como portavoz de Platón. Pero esto no nos resultará de gran ayuda, puesto que el Sócrates de Platón es célebre por su ironía. Tener como portavoz a alguien famoso por su ironía equivale a no tener portavoz en absoluto. La ironía significa ante todo disimulo. Llega a significar el noble disimulo. El hombre superior que es consciente de su superioridad es «irónico en sus relaciones con la multitud», dice Aristóteles. Lo cual quiere decir que no permite que sus inferiores experimenten su inferioridad, ni la superioridad de él. Enmascara su superioridad. Pero si su superioridad se cifra en su sabiduría, el noble disimulo debe ser el disimulo de su sabiduría, es decir, su capacidad para presentarse como menos sabio de lo que es, o para no decir lo que sabe. Y dada la gran variedad de tipos de no sabiduría, su ironía consistirá en hablar de manera diferente a diferentes tipos de gentes. La ironía llegará, pues, a significar: responder preguntas generales de manera diferente a diferentes tipos de personas, así como no contestar nunca, sino siempre plantear preguntas.

El inicio de la comprensión de los diálogos de Platón es el asombro. «Asombro» aquí significa no sólo la admiración de la belleza, sino también, y sobre todo, la perplejidad, el

reconocimiento del carácter enigmático de los diálogos platónicos. Para comenzar, no tenemos más clave de interpretación que la apariencia exterior que hemos de intentar describir. Para comenzar, el diálogo platónico no es sino un inmenso signo de interrogación, y nada más. Pero, afortunadamente, hay numerosos diálogos platónicos. Su número y variedad son una articulación del tema «el diálogo platónico», y arrojan, por tanto, una cierta luz. El estudioso de los diálogos de Platón se encuentra en la misma posición que el zoólogo ante una especie, o más bien un género animal desconocido. Su primera tarea será clasificar de acuerdo a lo más obvio, la apariencia visible. Mencionaré tres clasificaciones que son evidentemente necesarias. En primer lugar, hay una distinción entre diálogos socráticos y no socráticos, entre diálogos en los que Sócrates conduce la conversación y aquellos en los que alguien diferente lo hace. En segundo lugar, una distinción entre diálogos interpretados y diálogos explicados, en la que los primeros se asemejan a dramas. En los diálogos interpretados no hay ningún puente entre los personajes del diálogo y el lector. En los diálogos narrados, uno de los participantes del diálogo refiere la conversación a alguien que no participó y, por tanto, a nosotros, los lectores. En un diálogo narrado, el narrador, que puede ser el mismo Sócrates, puede explicarnos la razón por la que dijo lo que dijo a otro dialogante, así como sus observaciones sobre los participantes que no podía, razonablemente, comunicárselas a ellos. Por ejemplo, si la *República* no fuese un diálogo narrado, no podríamos saber que en un momento dado Trasímaco enrojeció no porque se avergonzase, sino porque ese día hacía calor. En un diálogo narrado, Sócrates puede hacer de nosotros personas tan informadas como él e incluso convertirnos en sus cómplices. En último lugar, hay una distinción entre diálogos voluntarios y obligados. Los primeros son buscados de manera espontánea por Sócrates,

mientras que los segundos son aquellos que Sócrates no puede, apropiadamente, rehuir.

Si contemplamos desde este punto de vista la *Apología de Sócrates*, veremos que este diálogo entre Sócrates y el pueblo ateniense, o sus acusadores, es un diálogo representado y obligatorio. Sócrates no buscó espontáneamente esta conversación; ni tampoco nos comunica la razón por la que dijo lo que dijo, ni sus observaciones sobre los participantes —que no podía formular, por educación, delante de ellos—. Tendríamos que volvernos al *Gorgias*, por ejemplo, para encontrar una respuesta a la pregunta sobre el trasfondo de la *Apología de Sócrates*. Allí nos encontramos a Sócrates explicando que, en su posición de acusado, se encontraba como un médico acusado por un cocinero, y ante un tribunal de niños, de no haberles dado las golosinas que ellos querían (*Gorgias*, 512e-522e); he ahí algo que, decentemente, no podía decir de los atenienses en la *Apología de Sócrates*. De acuerdo con esto, observamos que la manera como se presenta el Sócrates platónico en su conversación, representada y forzosa, con el pueblo ateniense reunido en asamblea, difiere de la manera como Platón nos presenta su Sócrates en el conjunto de sus diálogos. La *Apología de Sócrates* hace que estemos esperando encontrarnos a Sócrates en la plaza pública metido en conversaciones con cualquiera que pase por allí. Pero el Sócrates platónico, en su acción, y en contraste con su forzada autopresentación en público, es extremadamente selectivo. Dialoga con jóvenes prometedores, con sofistas, retóricos, rapsodas, adivinos; en raras ocasiones lo hace con generales o políticos jubilados, y, con menos frecuencia aún, con ciudadanos de a pie. Es conocido, o ridiculizado, por usar ejemplos tomados de los zapateros y otros artesanos, pero, por contraste con el Sócrates de Jenofonte, el Sócrates platónico nunca mantiene una discusión con un artesano. Habla siempre de los zapateros, pero jamás con

un zapatero. Por otro lado, nunca lo encontraremos metido en una conversación, como hombre adulto, con otro hombre que no sea claramente su inferior. Está presente, pero callado, cuando Timeo explica el cosmos, y observa silenciosamente al eléata extranjero adiestrar a Teeteto o al joven Sócrates. Es verdad que en el *Parménides* encontramos a Sócrates conversando con Parménides, pero éste se encuentra allí en clara posición de superioridad ya que Sócrates era aún muy joven. En resumen, el Sócrates platónico, más allá de la presentación de sí mismo en su único discurso público, no conversa con gente común, sino con gente que, de un modo u otro, pertenece a una élite, aunque nunca a la élite en el sentido más elevado. En síntesis: conversa con gente intermedia. El diálogo platónico refuta la autopresentación pública del Sócrates platónico.

Esta observación nos lleva a prestarle la máxima atención, para comenzar, a la *República*. Se trata del único diálogo narrado por Sócrates y forzoso. Sócrates es obligado, no ciertamente por el *demos* ateniense, sino por algunos compañeros jóvenes, a quedarse en el Pireo, y esa estancia forzada da pie a una larga conversación sobre la justicia, a lo largo de la cual Sócrates funda, no de hecho, sino en el discurso, una ciudad perfectamente justa. Antes de abordar cualquier diálogo platónico, se hace necesario considerar el hecho de que hay un gran número de ellos, y que la obra de Platón está conformada por muchos diálogos porque imita la multiplicidad, la variedad, la heterogeneidad del ser. La imitación no es una simple reproducción. El diálogo platónico, en su individualidad, no es un capítulo de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* o de un sistema de filosofía, ni el producto de una ocasión o la reliquia de una etapa del desarrollo de Platón. El diálogo, en su individualidad, se caracteriza menos por el asunto que aborda que por la manera como trata ese asunto. Cada diálogo aborda su temática por medio de una abstrac-

ción específica y, por tanto, de una distorsión específica. Por ejemplo, el *Eutifrón* trata de la piedad sin decir ni una palabra sobre el alma, abstrayéndose del fenómeno del alma.

Comprender un diálogo significa, pues, reconocer el principio que guía la abstracción específica que caracteriza al diálogo en cuestión. Ese principio se nos muestra, de entrada, por la puesta en escena del diálogo: tiempo, lugar, personajes y acción. La discusión que tenga lugar en el diálogo se vuelve necesaria no por el tema que trate, sino por la puesta en escena en la que el diálogo acontece. Es razonable esperar que la puesta en escena elegida por Platón sea la más apropiada para la temática en cuestión, pero, por otro lado, lo que Platón piensa sobre el tema tratado aparece por primera vez hacia la mitad de la puesta en escena. En lo que concierne a ésta, la conversación tiene lugar en el Pireo, el puerto de Atenas, la sede del poder comercial y marítimo de Atenas, en la casa de un rico residente extranjero, el día en el que una nueva y extraña procesión religiosa había tenido lugar por primera vez. El contexto es, pues, el polo opuesto de la Atenas antigua y patricia que vivía de acuerdo con el espíritu de las costumbres ancestrales. El contexto nos habla de lo que, a la luz de la tradición, aparecía como un declive político. Pero el Pireo tiene también otra connotación. Aparecen en la *República* diez compañeros, mencionados por sus nombres. Diez en el Pireo. Es un recuerdo del gobierno de los Treinta Tiranos, durante el cual diez hombres controlaban el Pireo. Y se nos recuerda, así, el intento de superación de la democracia y de restauración de un régimen oligárquico o aristocrático —intento en el que Platón tuvo alguna implicación—. No obstante, los personajes de la *República* no tienen nada en común con la reacción oligárquica. La familia de Cefal, en cuya casa transcurre la conversación, así como Nicerato, fueron víctimas de la Tiranía de los

Treinta. Así como los interlocutores principales del diálogo platónico sobre el coraje son generales derrotados, y los interlocutores en el diálogo sobre la moderación son futuros tiranos, algunos de los personajes de su diálogo sobre la justicia son, en todo caso, víctimas inocentes de una rebelión llevada a cabo en nombre de la justicia. La restauración que Sócrates opera en la *República* no es susceptible de considerarse una restauración política; será, más bien, una restauración de otro ámbito. El espíritu de esta restauración socrática viene señalado por el hecho de que Sócrates y los otros participantes, viniendo de las afueras de Atenas, son retenidos en el Pireo por la promesa de una cena y de una carrera de antorchas en honor de una diosa. Pero no escucharemos nada más sobre la carrera y la cena. Ambas son reemplazadas por una conversación sobre la justicia. La alimentación del cuerpo es reemplazada por la del alma. La muy larga conversación constituye en sí un entrenamiento para el autocontrol respecto a los placeres, e incluso las necesidades, del cuerpo; esta conversación constituye un acto de ascetismo. Cuando Tomás Moro escribió una imitación de la *República*, su mucho menos ascética *Utopía*, la organizó de manera que la descripción de su ciudad perfecta se diese después de una comida.

El antagonista de Sócrates en la *República* es Trasímaco, el retórico. Como queda claro por un intercambio entre un seguidor de Trasímaco y otro de Sócrates, que interrumpe la conversación entre ellos dos, el primero parte del punto de vista, nada paradójico, de que lo justo es idéntico a lo legal. Ya que lo que sea legal o no depende en cada caso de la decisión del legislador o de la del gobierno, lo justo es, pues, idéntico a la voluntad del más fuerte. El comportamiento de Trasímaco nos recuerda el de la ciudad de Atenas para con Sócrates —prohíbe que se digan ciertas cosas o que se den ciertas respuestas; le exige una multa a Sócrates, del pago de

la cual responde el hermano de Platón, exactamente igual que el mismo Platón respondió de otro tipo de pago que se le exigió a Sócrates el día de su acusación—. La tesis de Trasímaco, que lo justo coincide con lo legal, es la tesis de la *polis* real, que no permite que se haga una apelación a algo más allá de sus leyes. En cierto sentido, Trasímaco es la *polis*. Representa a la *polis*. Está en condiciones de representarla porque posee el arte de la retórica. Sócrates consigue fácilmente humillar y silenciar a Trasímaco, pero éste continúa representando un rol en la *República*, después de haber sido reducido al silencio. Al comienzo del libro quinto tiene lugar una escena que nos recuerda la del inicio mismo de la obra. En ambas encontramos una deliberación que conduce a una decisión, una imitación de la acción de la ciudad. Pero, mientras que Trasímaco no toma parte en la primera deliberación o decisión, sí que lo hace en la segunda. Al comienzo del libro quinto, Trasímaco se ha convertido en miembro de la ciudad. La restauración de la ciudad sobre el discurso incluye la integración de Trasímaco en la ciudad. La restauración de la justicia sobre el nuevo plano requiere la ayuda del arte de Trasímaco, el arte de la retórica.

En *Las nubes* de Aristófanes, recordémoslo, a Sócrates se le hacía responsable de la revelación de la debilidad del Discurso Justo. Éste era débil porque se apoyaba principalmente en la mitología, en las historias contadas sobre los dioses. Éstos, los supuestos guardianes de la justicia, resultaban ser manifiestamente injustos. Si Sócrates ha de mostrar la fuerza del Discurso Justo, y ésta es naturalmente su función primordial en la *República*, deberá separar completamente la justicia de la mitología, de todo rumor o tradición antiguos. El Sócrates de Platón, pues, muestra en acción la fuerza del Discurso Justo, pero un Discurso Justo enteramente nuevo, original e inaudito. El Sócrates platónico trasciende la noción generalmente aceptada e impura de la jus-

ticia, según la cual hay que dar a cada uno lo que se le debe, ya que lo que se le debe a una persona viene determinado por la costumbre, la ley, o la ley positiva, y no hay necesidad alguna de que la ley positiva sea justa. Lo que la ley positiva declara como justo lo es simplemente en función de un enunciado, de una convención. Por tanto, se trata de investigar lo que es intrínsecamente justo, por naturaleza. Debemos buscar un orden social que, en tanto que tal, sea intrínsecamente justo, la *polis* que esté de acuerdo con la naturaleza. De una ciudad así no hay ningún ejemplo. Es del todo original. Se ha de fundar para que pueda ser. En la *República* será fundada en el orden del discurso.

Sin embargo, ¿de qué guía disponemos para ello una vez que hemos sido obligados a cuestionar la visión de que la justicia consista en dar a cada uno lo suyo? Según la opinión aceptada generalmente, la justicia no es sólo el hábito de dar a cada uno lo que se le debe; se espera que sea también beneficiosa. Diremos, pues, que la justicia es el hábito de dar a cada uno lo que es bueno para él. Según Aristóteles, la primera impresión que le provocó la *República* fue el carácter filantrópico del esquema en ella presente. Si la justicia es el hábito de dar a cada uno lo que es bueno para él, resulta ser, entonces, territorio del sabio. Porque, así como sólo el médico sabe lo que es verdaderamente bueno para el cuerpo de un hombre, sólo el hombre sabio, el médico del alma, conoce lo que es bueno para el hombre entero. Más aún: la justicia así entendida —el hábito de dar a cada uno lo que es bueno para él— es completamente desinteresada. Es una devoción desinteresada por los otros, puro y simple servicio a los otros, o al todo. En la medida en que en una ciudad justa se supone que todo el mundo es justo, en el sentido de estar dedicado al servicio de los otros, nadie pensará en sí mismo, en su propia felicidad, en lo suyo. Un comunismo total, referido a la propiedad, las mujeres y los niños, es la expre-

sión institucional de la justicia. Pero ¿el bienestar del todo no es idéntico al bienestar de cada uno de sus miembros? En otras palabras, ¿por qué todo el mundo ha de consagrarse enteramente a la *polis*? La respuesta es la siguiente: la ciudad buena es la condición necesaria y suficiente de la excelencia o virtud más elevada de cada uno en función de su capacidad. La ciudad justa es aquella en la que ser buen ciudadano es sinónimo de ser un hombre bueno. Cada uno ha de entregarse, no a la búsqueda de lo que le resulte más atractivo o placentero, sino de aquello que lo convierta en un hombre tan bueno como sea posible. La justicia implica, sin embargo, una cierta reciprocidad entre lo que se da y lo que se recibe. La ciudad justa será aquella en la que cada uno se dedique a aquello para lo que, por naturaleza, esté más capacitado, y en la que cada uno reciba lo que por naturaleza es bueno, más que atractivo o placentero, para él. La ciudad justa es una sociedad perfectamente racional. Nada hay bueno o noble, nada es, incluso, sagrado o santo, excepto lo que sea útil para esta ciudad —es decir, en última instancia, lo que sea útil para la mayor perfección o virtud posible de cada ciudadano—. Por mencionar sólo el ejemplo más chocante y sorprendente, la familia y las prohibiciones sagradas contra el incesto entre hermanos y hermanas deben dejar paso a las exigencias del eugenismo. El conjunto del esquema presupone el gobierno absoluto de los sabios o de los filósofos. Pero ¿cómo lograrán éstos la obediencia de los necios? Éste, como pueden ver, es el mismo problema que encontramos en Jenofonte. La obediencia requerida no se obtendrá sin el uso de la fuerza. Por ello, los escasos sabios necesitan el apoyo de un número lo suficientemente amplio de ayudantes leales. ¿Y cómo lograrán asegurarse la lealtad de esos auxiliares que, como tales, tampoco son sabios? Los sabios gobiernan sobre estos auxiliares por medio de la persuasión, y sólo por la persuasión. Puesto que en la

buena ciudad los auxiliares no serán obstaculizados por las leyes. La persuasión no es demostración. Los nescientes, y especialmente los auxiliares, son persuadidos por medio de un engaño noble. Incluso la sociedad racional, la sociedad en sintonía con la verdad y la naturaleza, no es posible sin una impostura fundamental.

Esta impostura fundamental presenta dos partes. La primera consiste en la sustitución de la tierra, como madre común de todos los hombres y, por añadidura, de la fraternidad humana, por una parte de la tierra, el país, la patria, el territorio, y la única fraternidad de los conciudadanos. La primera parte de la impostura consiste, pues, en la asignación del estatuto natural de la especie humana a una parte de la misma, los ciudadanos de una ciudad dada. La segunda parte de la impostura fundamental consiste en atribuir un origen divino a la jerarquía social existente o, de manera más general, en identificar dicha jerarquía con la jerarquía natural; es decir, incluso la *polis* acordada con la naturaleza no es tan sencillamente natural, o incluso la sociedad más racional no es tan simplemente racional. De ahí la crucial importancia del arte de la persuasión en ella. Esta dificultad se reproduce de manera aún más aguda cuando se plantea la cuestión de la transformación de la *polis* realmente existente en la mejor *polis*. Esta transformación sería imposible por completo si los ciudadanos de una *polis* real —es decir, hombres que no han seguido la educación específica prescrita en la *República* para los ciudadanos de la mejor ciudad— no pudiesen ser persuadidos a someterse al gobierno de los filósofos. El problema de la mejor ciudad sería insoluble por completo si no se pudiese conducir la multitud a la persuasión filosófica. En este contexto de la afirmación de que la multitud sea persuasible por los filósofos, Sócrates declara que él y Trasímaco acaban de hacerse amigos. Trasímaco ha de ser integrado en la mejor ciudad porque ésta no es posible sin el ar-

te de aquél. Por lo que alcanzan mis conocimientos, el único estudioso de la *República* que comprendió este hecho crucial fue Alfarabi, un pensador islámico de la primera mitad del siglo X iniciador del aristotelismo medieval. Según Alfarabi, el camino socrático, que sólo es apropiado para los filósofos que tratan con la élite, ha de combinarse con el camino de Trasímaco, que es el indicado para los filósofos que tratan con la multitud. La primera razón por la que es necesario el noble engaño es la tensión entre, por un lado, la imposibilidad de una sociedad política universal —en el sentido literal, que abrace a toda la humanidad— y, por otro, el defecto esencial de la sociedad política particularista o cerrada. Ésta entra en conflicto con la fraternidad natural de todos los hombres. La sociedad política traza, arbitrariamente, de un modo u otro, una línea entre hombre y hombre. La sociedad política es, esencialmente, exclusivista o rigurosa. La discusión sobre la justicia en el primer libro de la *República* se puede decir que culmina en la sugerencia de que el hombre justo no le inflige daño a nadie. Siguiendo esa línea de pensamiento, llegamos a la conclusión de que la justicia es beneficencia universal. Pero toda esta línea de pensamiento queda silenciosamente abandonada, aunque sea posible remarcarla, en el potente discurso de Sócrates hecho en nombre de la justicia. Los guardianes de la ciudad justa son comparados con perros que se comportan con amabilidad con sus conocidos o amigos y con dureza con los enemigos o extranjeros. De esta manera, Platón hace expresar a su Sócrates el mismo punto de vista que formula Jenofonte, al indicar que él, alumno de Sócrates, era tan bueno en manejar a los caballeros por medio del elogio como en doblegar al común de la gente hasta la obediencia. Tanto el Sócrates jenofóntico como el platónico han comprendido la limitación esencial de la razón y del discurso en general y, con ello, la naturaleza de los asuntos políticos.

Como ya he indicado, la acción de la *República* consiste en la exhibición por parte de Sócrates de su conflicto latente con Trasímaco, en su posterior silenciamiento de éste y, finalmente, en su reconciliación con él al asignarle una plaza importante, aunque subordinada, en la mejor ciudad. Por decirlo de manera algo diferente, la acción de la *República* se centra en la fuerza y la debilidad de la retórica. A lo largo de la conversación, las expectativas que se tienen de la retórica se ven fuertemente incrementadas. Al comienzo, sólo se espera que las personas que ya han crecido en la mejor ciudad, y han sido educadas por ella, puedan creer en la mentira noble. Más tarde, se esperará que las personas de la ciudad realmente existente sean persuadidas de la necesidad de someterse al gobierno de los filósofos. Sólo sobre la base de esta expectativa tiene sentido la afirmación de que los males de la ciudad no cesarán hasta que los filósofos no lleguen a ser reyes. Que los filósofos se conviertan en reyes dependerá de su capacidad de convencer a la multitud sobre sus capacidades para serlo. Pero, al final de esta parte de la *República*, que es la central, la condición de la felicidad política queda drásticamente reformulada. La dicha política se seguirá no del hecho de que los filósofos lleguen a ser reyes, sino del hecho de que los filósofos, ya reyes, expulsen a todos los mayores de 10 años y eduquen a los niños al margen de cualquier influencia de los padres. Sócrates ni siquiera intenta mostrar que la multitud pueda alguna vez quedar persuadida del sometimiento al gobierno de los filósofos, comprendiendo que éstos expulsarán de la ciudad a la multitud para sólo quedarse con los niños en la ciudad. La mayoría de los hombres no puede ser conducida, sólo por la persuasión y a cambio de que las generaciones futuras sean felices, a someterse a lo que consideran la miseria más grande por el resto de sus días. Hay límites absolutos de la persuasión y, consecuentemente, la ciudad óptima diseñada en la *República* no

es posible. La ciudad mejor sería posible si se procediese a hacer tabla rasa; y, sin embargo, siempre queda una poderosa herencia que no puede ser borrada y cuyo poder sólo puede vencerse con el esfuerzo sostenido y constante de cada individuo por sí mismo. La mejor ciudad sólo sería posible si todos los hombres pudiesen llegar a ser filósofos, es decir, si la naturaleza humana sufriese una milagrosa transformación.

Ahora bien, la ciudad mejor había sido fundada discursivamente a fin de poder probar la fuerza del Discurso Justo. Parecería, pues, seguirse de ello la debilidad no sólo del Discurso Justo tradicional, sino también del nuevo, o que Aristófanes tenía razón. El Sócrates platónico se previene contra esta conclusión concibiendo la justicia de la ciudad como estrictamente paralela a la justicia individual, y viceversa. Así, define la justicia como «hacer el propio trabajo» o, mejor, «hacer bien el propio trabajo». Un ser es justo si todas sus partes significativas realizan bien su función. Para ser verdaderamente justo no es necesario que un hombre haga bien el trabajo que tendría que realizar en la ciudad perfectamente justa. Basta que las partes de su alma cumplan bien sus tareas, que su razón ordene y las facultades infrarracionales obedezcan. Pero, rigurosamente, esto sólo es posible en el caso de un hombre que haya cultivado de forma adecuada su razón, es decir, en el caso del filósofo. Así, el filósofo, y sólo él, puede ser lisa y llanamente justo, con independencia de la cualidad de la ciudad en la que viva; y, a la inversa, el no filósofo no lo será, con independencia de la calidad de la ciudad en la que viva. Sócrates habla menos de hacer bien el propio trabajo que de hacerlo, a secas; lo cual se parece mucho a ocuparse de las propias cosas, no ser un entrometido, o llevar una vida retirada. Llevar una vida justa significa llevar una vida retirada, la vida retirada *par excellence*, la vida del filósofo. He ahí el evidente secreto de la *República*. Se afirma que la justicia del individuo está escrita

con letras pequeñas, mientras que la de la ciudad lo está con letras mayúsculas. Se afirma que la justicia consiste en ocuparse de los propios asuntos, es decir, en no servir a los demás. Obviamente, la ciudad mejor no sirve a otras ciudades. Es autosuficiente.

La justicia es autosuficiencia y, por ello, es filosofía. La justicia, así entendida, es posible con independencia de si la ciudad óptima es o no posible. La justicia, así entendida, tiene la ventaja suplementaria de que no da pie a la cuestión de si vale la pena elegirla por sí misma. Mientras que la justicia, en su sentido vulgar, bien puede resultar una carga, ocuparse de sus propios asuntos, para un filósofo, es decir, filosofar, es intrínsecamente placentero. Exagerando un pelo, en aras de la claridad, diremos que en la ciudad mejor la totalidad es feliz, y ningún individuo lo es, en tanto que los filósofos llevan la carga de los deberes de la administración. Fuera de una ciudad así, los filósofos, en tanto que tales, son dichosos. Llegados a este punto, podemos comenzar a entender lo que quería decir la distinción entre diálogos obligados y diálogos voluntarios, y por qué la *República* es el único diálogo narrado por Sócrates que es forzado. Pero todo esto no quiere decir nada más que lo siguiente: el individuo es capaz de una perfección de la cual la ciudad no es capaz.

La vida política extrae su dignidad de algo que la trasciende. Esta limitación esencial de lo político puede entenderse de tres maneras diferentes. Según Sócrates, aquello que trasciende la política, y a lo cual debe su dignidad, es la filosofía, o *teoría*, que, sin embargo, sólo es accesible a las que él llama buenas naturalezas, seres humanos que disponen de una cierta dotación natural. Según la doctrina de la revelación, lo que trasciende la política es accesible a través de la fe, que no depende de predisposiciones naturales específicas, sino de la gracia divina o de la libertad de elección de Dios. Según el liberalismo, lo que trasciende la política

consiste en algo que cada ser humano posee en la misma medida que cualquier otro. La expresión clásica del pensamiento liberal es la idea de que la sociedad política existe, sobre todo, para asegurar la protección de los derechos del hombre, los derechos que todo ser humano posee, independientemente de sus dones naturales o de sus logros, menos aún de la gracia divina.

Volviendo al argumento de la *República*, vemos que al darnos cuenta de las limitaciones esenciales de lo político quedamos liberados de los hechizos de lo que ahora llamaríamos «idealismo político» o de lo que, en lenguaje de Sócrates, tendría que ser llamado el «encanto de los ídolos», la presentación imaginativa de la justicia —quedando sobreentendido que sería mejor no haber nacido que el no haber experimentado nunca ese hechizo—. Pero la liberación de ese hechizo no debilita sino que fortalece la preocupación por la vida política, la responsabilidad política. La filosofía vive, o muere, por la ciudad. De ahí que Platón dedique su obra más extensa, *Las leyes*, que constituye *el* texto político platónico, a la política. Y *Las leyes* nos presenta la mejor ciudad posible para seres que no son dioses ni hijos de dioses, mientras que la *República* constituye no la presentación platónica de la ciudad óptima, sino, con el pretexto de esa presentación, su exposición de la *ratio rerum civilium*, del carácter esencial de las cosas políticas, como sabiamente formuló Cicerón (*De Republica*, 2, 52). Establecido esto, resulta destacable que el personaje platónico convertido en principal interlocutor en *Las leyes* no sea Sócrates. A la luz de todo lo dicho hasta ahora, este hecho nos obliga a plantear una pregunta paradójica: ¿la presentación aristofánica de Sócrates no queda confirmada en un sentido decisivo por Platón? La pregunta se puede contestar sin paradojas de ningún tipo. El Sócrates platónico, en tanto que diferente del de Aristófanes, está caracterizado por la *phronesis*, por la sabiduría

práctica. Tan lejos queda de ser ciego para las cosas políticas que se ha percatado de su carácter esencial y actúa de manera coherente con esta comprensión.

Pertenece, por tanto, a la esencia de las cosas políticas, quedar por debajo de la perfección de la cual es capaz el individuo. Si la perfección individual es el techo al que la ciudad nunca llega, ¿cuál sería el suelo por debajo del cual la ciudad no puede caer sin deshumanizarse o degradarse? El Sócrates platónico comienza su discusión de estos mínimos requisitos cuando describe la primera ciudad, aquella que Glaucón califica como «ciudad de cerdos», pero a la que Sócrates se refiere como la «verdadera ciudad», la que no es nada más que ciudad. En ésta no se hace nada que no sea satisfacer las necesidades primeras, las necesidades corporales —alimento, vestido y alojamiento—, y nada bueno o malo, que vaya más allá de estas cosas elementales, se ha planteado todavía en ella. Representa un estado de inocencia natural que, al ser inocente, se pierde con facilidad; es un estado de decencia caracterizado no por la virtud, sino por la simplicidad y la bondad natural de carácter, y por la falta de necesidad de gobierno. A partir del momento en que las facultades humanas se desarrollan, surge la necesidad de gobierno, puesto que no está escrito en ningún sitio, por decirlo suavemente, que estas facultades se desarrollen en la dirección correcta. La necesidad de gobierno es idéntica a la necesidad de restricción y a la necesidad de virtud. La virtud así entendida se precisa por el bien de la convivencia; es la base por debajo de la cual la ciudad no puede caer sin degradarse. A esta virtud la denomina Platón «virtud popular» o «política». Nosotros la podemos llamar «utilitaria». Su fundamento, o raíz, repitámoslo, es la necesidad de la ciudad.

Hay aún otra raíz de la virtud y, por ello, una virtud de otro tipo: la virtud genuina. La fórmula socrática de esta virtud genuina es: «La virtud es conocimiento». Es otro secre-

to manifiesto del Sócrates platónico así como del jenofóntico. La fórmula expresa bien lo que quiere decir. La virtud en sentido estricto es conocimiento o comprensión; y el vicio, en sentido estricto, no es otro que la ignorancia —conocimiento o ignorancia de los *akra physeos*, las cumbres del ser—. Esta virtud en sentido estricto presupone y produce a la vez las otras virtudes —coraje, moderación y justicia—. Si podemos emplear el término aristotélico —es decir, no platónico— de «virtud moral», podremos expresar la concepción del Sócrates de Platón de la siguiente manera. Las «virtudes morales» tienen dos raíces diferentes. Los objetivos por cuyo bien existen son la ciudad, por un lado, y la vida del espíritu, por otro. En la medida en que las virtudes morales se enraícen solamente en las necesidades de la sociedad, son sólo virtudes populares o políticas, y sólo se adquieren por el hábito. Como tales, no tienen solidez. Un hombre que ha vivido como buen ciudadano en una ciudad bien ordenada, participando de la virtud por hábito y no por filosofía, elegirá la tiranía más desmesurada para su próxima vida, como afirma Platón al final de la *República* (619b-d). La virtud popular o política se adquiere por el hábito, de acuerdo con un razonamiento o cálculo cuyo punto de partida es la necesidad de una sociedad o las necesidades corporales, mientras que el filósofo manifiesta una *inclinación* por la virtud y no realiza ningún cálculo para ello. Contemporáneamente, Bergson ha hablado de las dos fuentes de la moralidad: una, la ciudad; la otra, la sociedad abierta o universal. Lo que Bergson dijo sobre la primera raíz está en acuerdo fundamental con la enseñanza socrática. Mucho más sorprendente resulta el desacuerdo sobre la segunda raíz. El lugar que ocupa en el pensamiento socrático la filosofía, lo ocupa en el pensamiento de Bergson la sociedad abierta y universal inspirada por una especie de misticismo.

Sin embargo, si la moralidad tiene dos raíces radicalmente diversas, ¿cómo puede haber una unidad de la moral?, ¿cómo puede haber una unidad del hombre?, ¿y cómo es posible que las exigencias morales de la sociedad, por un lado, y las exigencias morales de la vida del espíritu, por otro, puedan ponerse de acuerdo completamente o, en todo caso, en gran medida? La unidad del hombre consiste en el hecho de que él es una parte del todo, potencialmente abierta a ese todo; o, en lenguaje platónico, una parte del todo que ha visto las ideas de todas las cosas. La preocupación del hombre por su apertura al todo es la vida del espíritu. La dualidad de ser una parte y a la vez estar abierta al todo, siendo por ello, en un sentido, el mismo todo: he ahí lo que es el hombre. Además, la sociedad y la simple totalidad tienen esto en común: ambos son conjuntos que trascienden al individuo, al cual emplean para que se eleve por encima y más allá de sí mismo. Toda la nobleza consiste en ese ir más allá y por encima de uno mismo, en esa consagración a algo más grande que uno mismo.

Diremos, a modo de tentativa, que la pregunta por la unidad del hombre se discute en la *República* bajo la forma de la pregunta por la unidad del alma humana. Esto supone que la *República* haga abstracción del cuerpo. Cada diálogo, he sugerido, se caracteriza por realizar una abstracción específica de algún aspecto sumamente relevante para la temática que se aborda en él. La abstracción característica de la *República* es la abstracción del cuerpo. La propuesta política característica de la *República* es un comunismo integral. Pero el cuerpo representa el límite absoluto de este comunismo; el hombre no puede, hablando con rigor, compartir su cuerpo con nadie más, mientras que sí puede perfectamente compartir sus pensamientos y deseos con otros. La misma abstracción respecto al cuerpo puede observarse en la discusión sobre la igualdad entre hombres y mujeres en la

República. Allí, la diferencia entre hombre y mujer se aborda como si tuviese el mismo estatuto y significación que la diferencia entre hombres calvos y los que no lo son. La misma intención se revela en las provisiones establecidas por la *República* en lo que toca a la infancia. La relación consanguínea entre niños y padres, esta relación corporal, se ha de hacer invisible. El argumento de la *República* en su conjunto se basa también, y sobre todo, en el paralelismo entre el hombre individual y la *polis*, pero este paralelismo queda rápidamente reemplazado por el paralelismo entre el alma del individuo y la *polis*. El cuerpo resulta silenciosamente descartado. Recordamos aquí la incapacidad platónica para proveer para la cena prometida al comienzo de la conversación. Además, entendemos también desde esta perspectiva el hecho de que Sócrates casi olvida mencionar entre los estudios que han de seguir los futuros filósofos el ámbito de la geometría de los sólidos, la geometría de los cuerpos. En fin, y no menos importante, hemos mencionado la exageración del poder retórico de los filósofos, que es sólo el reverso de la abstracción del poder corporal de los filósofos para obligar a los no filósofos. En todo caso, la cuestión de la unidad del hombre se discute en la *República* bajo la forma de la cuestión de la unidad del alma. La pregunta se plantea a causa de la evidente necesidad de admitir la diferencia esencial entre inteligencia o razón, por un lado, y las facultades infrarracionales del alma, por otro. La pregunta por la unidad del hombre se convierte así en la pregunta por el vínculo entre lo más excelso y lo más despreciable en el alma humana.

En la *República*, Platón sugiere una partición del alma humana en tres elementos: razón, fogosidad y deseo. De las dos partes infrarracionales, la fogosidad es la más digna, o noble, porque es esencialmente obediente a la razón, mientras que el deseo se revuelve contra ella. Usando los términos empleados por Aristóteles en su *Política*, en un contex-

to semejante, la razón domina política o regiamente a la fogosidad por medio de la persuasión, mientras que al deseo lo domina despóticamente por medio del simple mandato. Se muestra, pues, que la fogosidad es el vínculo entre lo sublime y lo inferior en el hombre, o lo que confiere unidad al hombre. Nos aventuraremos a decir que lo característicamente humano, aquello «humano, demasiado humano», es la fogosidad. La palabra traducida por «fogosidad», *thymos* o *thymoeides*, tiene originalmente un significado mucho más amplio, y dicho significado también se da en los diálogos platónicos. Podemos decir que la «fogosidad» es el equivalente griego del «corazón» bíblico. Especialmente en la *República*, Platón prefiere el significado más circunscrito, al oponer «fogosidad» y «deseo», cuando el deseo, por supuesto, pertenece tanto al *thymos* en su sentido original, al «corazón», como a la fogosidad. Para comprender la preferencia platónica, especialmente en la *República*, comenzaremos por el hecho de que el deseo incluye al *eros*, el deseo erótico en el sentido más elevado y más bajo. La fogosidad, en el sentido de la *República*, se distingue radicalmente del *eros*. Es «anerótica» o «antierótica».

Al asignar a la fogosidad un estatuto más elevado que al deseo, Platón deprecia el *eros*. Esta depreciación se muestra muy claramente en dos hechos. Cuando Platón indica, en el segundo libro, cuáles son las necesidades por las cuales los hombres viven en sociedad, menciona la alimentación y la bebida, pero no dice nada de la procreación. Cuando en el libro noveno describe al tirano, lo presenta bajo el dominio completo del *eros*, como *eros* encarnado. El tirano, sin embargo, es la injusticia encarnada, o la encarnación de lo que destruye a la ciudad. La fogosidad, podríamos decir, en tanto que opuesta al *eros*, está destinada a ser la pasión política. Es por eso por lo que Jenofonte presenta su Ciro, el gobernante más coronado de éxitos, como un hombre completa-

mente no erótico. Y, sin embargo, ¿cómo puede entenderse esto? La fogosidad no erótica, la pasión política, se presenta como un deseo de victoria, de superioridad, de gobierno, de honor y de gloria. Pero ¿no es también la pasión política, e incluso fundamentalmente, apego a la *polis*, a la patria, y, por tanto, amor? El modelo del guardián, o del ciudadano, ¿no es el del perro que ama a sus amigos, a los que conoce? Pero, justamente, este modelo muestra que el guardián o ciudadano también ha de ser severo con el no ciudadano o extranjero. Por tanto, la pasión política no puede interpretarse sólo como apego. El elemento de la severidad, excluyente, es igualmente esencial al patriotismo. Esta dureza no le es esencial al *eros*, puesto que dos personas pueden amarse sin ser duros con otros. Esta severidad no es esencial al *eros*, sino que viene suministrada por la fogosidad. Ahí radica una dificultad más intensa. La fogosidad se presenta como un deseo de victoria, superioridad, gobierno, honor, gloria. ¿No es también, por tanto, un tipo de deseo? ¿Con qué derecho la podemos distinguir del deseo, e incluso contraponérsela? La respuesta viene dada en la distinción tradicional entre concupiscencia e irascibilidad, la cual es fruto de la distinción platónica entre deseo y fogosidad. Sin embargo, la distinción platónica no es idéntica a la tradicional. He hablado ya de la doble raíz de la moralidad, las necesidades de la ciudad, que son en última instancia las del cuerpo, y las necesidades del espíritu. A estos dos tipos de necesidad les corresponden dos tipos de deseos. El deseo está dirigido a un bien, el bien simplemente, pero la fogosidad, cuya forma más evidente es la cólera, se dirige hacia un fin que es difícil de conseguir. La fogosidad nace del mismo deseo, cuando éste experimenta una resistencia o contrariedad. La fogosidad es necesaria para superar la resistencia presentada a la satisfacción del deseo. De aquí que la fogosidad sea un deseo de victoria. Mientras que el *eros* es primariamente el de-

seo de engendrar seres humanos, la fogosidad es la voluntad derivada de matar y ser muerto, de destruir seres humanos.

Siendo secundaria por comparación con el deseo, la fogosidad está a su servicio. Es básicamente obediente, aunque parezca más dominadora que cualquier otra cosa. Pero, en tanto que tal, no sabe qué tiene que obedecer: a lo más sublime o a lo más bajo. Se somete a no sabe qué. Adivina algo más elevado; es *aidos*, reverencia. Y en tanto que esencialmente respetuosa, tiene mayor dignidad que los deseos corporales, que no experimentan esta deferencia. El hombre fogoso siempre está, por así decirlo, fijándose, a la búsqueda de algo por lo que se pueda sacrificar. Está dispuesto a sacrificarse él mismo, y todo lo demás, por cualquier cosa. Se preocupa tanto por honrar como por recibir honores. Aunque esté apasionadamente preocupado por la afirmación de sí mismo, a la vez, y en la misma acción, puede olvidarse de sí por completo. En la medida en que la fogosidad no está determinada por el al fin primero, los bienes corporales o los espirituales, resulta, en cierta medida, independiente e indiferente respecto a ellos. Como tal, la fogosidad es neutral respecto a la diferencia entre los dos objetos del deseo —los bienes del cuerpo y los del espíritu—. En consecuencia, es radicalmente ambigua, y puede ser la fuente de la confusión más radical. La fogosidad, así entendida, es lo que hace a los seres humanos interesantes. Es, por ello, tema de la tragedia. Homero es el padre de la tragedia porque la trama de la *Ilíada* es la cólera de Aquiles y la de la *Odisea*, el retorno *frustrado* de Ulises. La fogosidad es el ámbito de la ambigüedad, una región en la que lo más detestable y lo más excelso están unidos, donde lo más infame es transformado en lo más sublime, y viceversa, sin posibilidad de distinguir claramente entre los dos. Es el *locus* de la moralidad en el sentido ordinario.

La filosofía no es fogosa. Cuando se une al debate de los ateos en el libro X de las *Leyes*, el filósofo se dirige explícitamente a ellos sin ardor. La fogosidad debe estar al servicio de la filosofía, mientras que el deseo, el *eros*, en su forma suprema, *es* filosofía. Aquí hemos tocado el punto de máximo acuerdo entre Sócrates y Aristófanes. En tanto que deseo de superioridad, la fogosidad se convierte, en el caso de los hombres sensatos, en deseo de reconocimiento por parte de hombres libres. Está, por tanto, esencialmente ligada a la libertad política y, por ello, a la ley y a la justicia. De la misma manera, en tanto que esencialmente respetuosa, es un sentimiento de vergüenza que, como tal, se inclina primordialmente ante lo ancestral, la manifestación primaria del bien. Por ambas razones está esencialmente ligada a la justicia. La fogosidad, en su forma normal, es un celo por la justicia, la indignación moral. Ésta es la razón por la que, en el diálogo de Platón sobre la justicia, la *República*, la fogosidad es presentada como el lazo que asegura la unidad del hombre. Y podemos decir que la acción de la *República* consiste, primero, en despertar la fogosidad o la virtud que le pertenece —es decir, el celo debido a una justicia incomprendida, o lo que hoy llamamos «idealismo político»— y, a continuación, en la purga de esa fogosidad. Al comprender la fogosidad, comprendemos la ambigüedad fundamental de la indignación moral que llega a ser fácilmente vindicativa o punitiva. La ambigüedad de la fogosidad no se agota, sin embargo, en la ambigüedad de la indignación moral. Se manifiesta, de la manera más chocante, en el desplazamiento desde la indignación justificada a la injustificada. Nadie ha expresado esto más directamente que Shakespeare en el soliloquio de Hamlet. Éste enumera siete cosas que convierten a la vida en algo casi insoportable. Casi todas son objetos de indignación moral: la equivocación del opresor, etc. Pero, en medio del soliloquio, menciona las angustias del amor re-

chazado. La justificada indignación por la injusticia se desplaza insensiblemente hacia la indignación injustificada por el amor no correspondido. Éste es, quizás, el secreto más profundo de la fogosidad y, por ello, al menos uno de los secretos más profundos de la *República* de Platón.

La *República* no podría mostrar la purificación de la fogosidad, purificación que consiste en su sumisión a la filosofía, sin hacer de la fogosidad el centro, el centro del hombre. El mundo de la *República* es un mundo de fogosidad, impuro y purificado. En otras palabras, la *República* hace abstracción de la *charis*, de la gracia —en el sentido clásico, en el que ésta es esencialmente semejante al *eros*—. El mundo de la fogosidad no es el mundo de la *charis* o del *eros*. Saber cómo esos dos mundos se relacionan en la visión platónica, saber si no están vinculados como *charis* y *anangké*, como gracia y compulsión: esta cuestión coincide con la de la relación entre la *República* y el *Banquete*, entre el más forzado y el más voluntario de todos los diálogos platónicos.

Lección conclusiva

Estas conferencias tienen lugar a la sombra del hundimiento contemporáneo del racionalismo. Este colapso nos conduce a considerar el problema global del racionalismo. La primera etapa de esta búsqueda, en la medida en que es una búsqueda empírica, es la pregunta por el origen del racionalismo. Por un cierto número de razones esta cuestión puede identificarse con el problema de Sócrates o el problema de la filosofía política clásica en general. Resulta, sin duda, de la máxima importancia contrastar la filosofía política clásica con sus alternativas filosóficas, ofrecidas por la filosofía política moderna. Pero antes de hacerlo hay que haber entendido la filosofía política clásica en sí misma. Me limita-

ré a la cuestión relativa al carácter y la pretensión de la filosofía política clásica, a la pregunta acerca del problema que intentó resolver, del obstáculo que intentó superar. Este problema y este obstáculo aparecieron claramente en la presentación aristofánica de Sócrates. Sócrates es apolítico porque le falta autoconocimiento. No comprende el contexto político en el que la filosofía se da. No es consciente de la diferencia esencial entre la filosofía y la *polis*. No comprende el carácter específico de lo político. Y esto es así porque Sócrates no es ni erótico ni musical. A esta acusación, Jenofonte y Platón replican con una única e idéntica respuesta. Sócrates es político y erótico. Entiende el carácter no racional de lo político. Se da cuenta de la importancia crítica del *thymos*, de la fogosidad, como lazo entre los filósofos y la multitud. Comprende lo político en su carácter específico. De hecho, nadie antes de él lo había hecho. Ya que es el primero en captar el significado de la *idea*, del hecho de que el todo está articulado en clases o géneros, cuyo carácter sólo puede entenderse a través del pensamiento, y no a través de la percepción sensible.

Pensemos lo que pensemos sobre la pertinencia de esta respuesta, en un aspecto ésta resulta claramente inadecuada. Deja sin contestar la acusación de que Sócrates no era musical.

Según una concepción ampliamente extendida, el opuesto o el adversario de la filosofía política clásica sería la sofística, la enseñanza y la práctica de los sofistas griegos. Esta visión se merece la reputación que ostenta. Una única lectura superficial del primer libro de la *República*, del *Gorgias* o del *Protágoras* basta para darle cuerpo. En el siglo XIX, esta visión se explicaba en los siguientes términos. La filosofía política clásica está vinculada a los sofistas, como el idealismo alemán, en particular Hegel, lo está a los teóricos de la Revolución francesa, en particular a los *philosophes* franceses.

Tanto los partidarios como los enemigos de los principios de 1789 se adhirieron, y se adhieren aún, a esta concepción. Los liberales tienden a favorecer a los sofistas, y los conservadores se inclinan por la filosofía política clásica. La versión más a la moda, y por ello la más simplista, de esta concepción no afirma ya una igualdad simplemente proporcional, sino que afirma la simple igualdad (véase Eric Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* [New Haven, 1957]). La concepción de que la filosofía política clásica está vinculada a los sofistas como el idealismo alemán lo está a los teóricos de la Revolución francesa implicaba que había una diferencia fundamental entre todo pensamiento clásico y todo pensamiento moderno y que, por eso, sólo habría una analogía entre el liberalismo moderno y las doctrinas sofistas. Ahora, sin embargo, se nos dice que los sofistas eran pura y simplemente liberales o teóricos de la democracia. Es necesario conocer esta opinión y examinarla con cuidado porque encierra en sí el obstáculo más poderoso para comprender tanto la filosofía política clásica como la sofística. Pero no es éste el lugar de un examen de este tipo (véase L. Strauss, «The Liberalism of Classical Political Philosophy», cap. 3 de *Liberalism Ancient and Modern* [Nueva York, 1968]).

Aquí me limitaré a las siguientes observaciones. La crítica de Platón a los sofistas se dirige menos contra su particular enseñanza que contra un cierto modo de vida. Tenía en mente un fenómeno parecido al que nosotros conocemos con el término de «los intelectuales». Fenómeno de lo más ambiguo ya que el nombre de «intelectual» disimula la diferencia decisiva entre aquellos que cultivan su intelecto por sí mismo y aquellos que lo hacen por obtener ganancia, poder o prestigio. En otras palabras: «intelectual» es una descripción puramente externa, suficientemente buena para ciertos fines burocráticos como las declaraciones de impuestos. Los intelectuales son hombres que se ganan la vida escribiendo

y leyendo, aunque no escribiendo y leyendo declaraciones de impuestos, por ejemplo, sino algo bastante mal definido. Los intelectuales forman una profesión; pero en todas las otras profesiones hay criterios que permiten distinguir entre, por ejemplo, los médicos y los falsos médicos. No hay nada de ese tipo para la profesión del intelectual. Podríamos decir que la del intelectual se distingue de todas las otras profesiones por la vaguedad, así como por el enorme alcance, de sus pretensiones. Su ambigüedad, nacida de la confusión, incrementa esa confusión, y supone, por tanto, una amenaza, no para la moralidad, sino para la claridad.

Volvamos a los sofistas. En el núcleo de la *República* (429a y sigs.), Platón defiende a los sofistas de la acusación común de ser corruptores de la juventud. A la juventud no la corrompen, dice Platón, los sofistas —como pretende la multitud—, sino la misma multitud que lanza esa acusación, o la *polis*, tal como realmente es y será siempre. Los sofistas son meros imitadores de la *polis* y de los hombres políticos. Gorgias y Polo, en el *Gorgias*, y Trasímaco en la *República*, son retóricos. La filosofía política clásica se opone no a otra filosofía política, sino a la retórica, es decir, a la retórica autónoma, o a la visión de que el arte más sublime, al arte político, es la retórica. Esta visión se basaba, de hecho, en una filosofía, pero una filosofía que excluía la posibilidad de la filosofía política. Platón ofreció un claro esbozo de esta filosofía en el libro X de las *Leyes*. Comenzaba con la premisa de que los fenómenos fundamentales son los cuerpos, mientras que alma y mente son simplemente derivativos. Acababa con la conclusión de que la justicia, o lo correcto, no son en absoluto naturales o concordes con la naturaleza, sino que son en virtud de la convención o de la opinión. De aquí, en principio, que cualquier convención, opinión o, como dicen hoy, sistema de valores, sea tan bueno como cualquier otro. No hay naturaleza, no hay ver-

dad, en este tipo de cuestiones, y por eso no puede haber ciencia sobre ello. El verdadero arte o ciencia, que trata de estas materias es el arte de influir en las opiniones con vistas al propio interés, es decir, el arte de la retórica. Pero en la *República*, al menos, Platón habla con énfasis mucho menos sobre la enemistad entre filosofía y retórica que sobre la enemistad entre filosofía y poesía. Esta última enemistad es tan seria porque los poetas —y no los retóricos o los sofistas— injurian a los filósofos y los tildan de ser «la perra gruñona que ladra a su amo» (607b). La gran alternativa a la filosofía política clásica es la poesía.

Permítaseme afirmar, de entrada, que en mi opinión Platón establece la batalla entre la filosofía y la poesía. Enfatiza la necesidad del noble engaño, y subraya con ello la necesidad de la poesía. La filosofía, en cuanto tal, es incapaz de persuadir a los no filósofos o a la multitud; es incapaz de atraerlos. La filosofía necesita, pues, de la poesía como su complemento. La filosofía requiere de una poesía a su servicio. Esto implica que Platón se pelea sólo con la poesía autónoma. Si nos ha de convencer, tendrá que mostrarnos que nada de lo que es admirable en la poesía se pierde si la entendemos como subalterna.

En la *República* Platón discute en dos ocasiones sobre poesía. La primera discusión, en los libros II y III, precede a la discusión sobre la filosofía. La discusión resulta, en más de un aspecto, prefilosófica. La segunda, en el libro X, sigue a la discusión sobre la filosofía. La primera tiene lugar entre Sócrates y Adimanto, cuya característica es la moderación o sobriedad, por no decir austeridad, más que el coraje o el deseo erótico, y que ha mostrado una profunda insatisfacción con lo que los poetas enseñan sobre la justicia. La segunda discusión tiene lugar entre Sócrates y Glaucón, caracterizado por el coraje y el deseo erótico más que por la sobriedad o la austeridad. La segunda discusión promete ser infinitamente más audaz que la primera.

La discusión prefilosófica sobre la poesía es idéntica a la de la educación de los guardianes no filósofos. El primer tema de esa discusión es el mito, o las historias falsas que se cuentan a los niños. Los forjadores de mitos son los poetas. A éstos no les preocupa lo más mínimo si sus historias son aptas para ser contadas a niños, es decir, seres humanos inmaduros, sin reparar en su edad. Por tanto, la distinción entre historias convenientes o inconvenientes tendrán que realizarla personas diferentes a los poetas: las autoridades políticas o, en el mejor caso, los sabios fundadores de la ciudad óptima. A las autoridades políticas les tendría que preocupar si las historias conducen al bien de los hombres y los ciudadanos. No les han de preocupar, al parecer, sus cualidades poéticas. En lo que a éstas concierne, parece que los poetas serán mejores jueces que las autoridades políticas. Éstas han de supervisar y censurar a los poetas. En concreto, deberían obligar a los poetas a presentar a los dioses de tal manera que puedan ser modelos de la excelencia humana y cívica. La presentación ha de dejarse a los poetas. La tarea que se les impone es formidable. Basta pensar en Afrodita como modelo de excelencia cívica, y no digamos nada de ama de casa. Los fundadores de la ciudad pueden sentar el esbozo, o los principios generales, de lo que Adimanto denomina «teología». Sócrates menciona dos de esos principios. Los dioses han de ser presentados como causa sólo de lo bueno y no de lo malo. Y los dioses han de presentarse como simples y siempre veraces. Adimanto no tiene ninguna dificultad en aceptar la primera proposición, pero expresa alguna perplejidad respecto a la segunda. La razón de ello aparece algo más tarde en el mismo contexto, puesto que aparece cómo único motivo noble para engañar el que viene implicado por la función del gobierno. Si los dioses gobiernan a los hombres, ¿cómo podrán escapar a la necesidad de engañarlos en su propio beneficio? Pero la regla más sorpren-

dente de las establecidas por Sócrates es la prohibición de presentar los terrores de la muerte y el sufrimiento por la muerte de los seres más queridos. A los poetas no se les permite sostener en público lo que sólo pueden afirmar cuando todos los demás se han quedado sin habla por el sufrimiento, la pena o el dolor. Deben escribir poesía asumiendo que un hombre bueno, en virtud de su autosuficiencia, no se vuelve miserable por la pérdida de sus hijos, sus hermanos o sus amigos. Los poetas podrían presentar los lamentos de mujeres inferiores, y de hombres aún más inferiores, para que los mejores sectores de la generación joven aprendan a despreciar el lamento.

La poesía autónoma dota de expresión a las pasiones por medio de la imitación poética de las mismas; consagra las pasiones. La poesía «al servicio de», por su parte, ayuda a los hombres a aprender a controlarlas. Es necesario contemplar este argumento también como respuesta a Aristófanes. Según éste, los poetas son hombres sabios que, como tales, enseñan la justicia. Platón rechaza esta pretensión. La poesía debilita el respeto por lo correcto en la misma acción de enseñarlo. Los poetas presentan con simpatía y fuerza los poderes que en el hombre le hacen actuar contra la rectitud y la decencia. Apelando a la pretensión formulada por Aristófanes, Platón exige que los poetas sean maestros de la justicia pura y simple, que no concedan a su audiencia alivio alguno, por decirlo así, respecto a esa saludable enseñanza. Los poetas no han de ser nada más que servidores severos y austeros de la justicia. Platón le da la vuelta a la tesis de Aristófanes; saca todas las conclusiones de la acusación aristofánica contra Eurípides en *Las ranas* y las vuelve contra Aristófanes. Especialmente convincente, o divertida, es la crítica de la comedia como tal, en nombre de la *polis*, una crítica que ocupa el centro de las discusiones respectivas. La imitación de hombres que se burlan unos de otros, empleando un len-

guaje repugnante, estén sobrios o bebidos, no ha de permitirse en la ciudad justa. La frivolidad promovida por la comedia necesariamente contrarrestará cualquier lección sobre la justicia que la comedia pueda, por lo demás, comunicar. Todos los recursos de la comedia —calumnia, obscenidad, blasfemia y parodia— son, explícita o implícitamente, rechazados por Platón.

A pesar de esto, o precisamente por ello, no queda ninguna duda sobre la necesidad de la poesía. Aunque, igualmente, tampoco queda ninguna duda, y de hecho se afirma de forma explícita, que la poesía permitida es bastante austera y, por ello, menos grata que la mejor poesía excluida. Se espera de nosotros que abandonemos algo de gran valor por el bien de la justicia. Lo que nos perderemos queda muy claramente formulado en la discusión del verso homérico en el que Aquiles expresa su desprecio por su jefe, el rey Agamenón. Oír tales insultos dirigidos a los gobernantes por un individuo, dice Sócrates, «no conduce a la obediencia en todo caso»* (390a). Y añade: «Claro que no hay que asombrarse de que les produzcan alguna clase de placer». Cuál sea ese otro placer se nos muestra a partir de una breve consideración del verso en cuestión, que dice, «tú, atontado por el vino, poseedor de ojos de perro y de un corazón de ciervo» (*Ilíada*, I, 225). El placer que obtenemos de escuchar el verso es doble. En primer lugar, es un perfectísimo insulto que puede ser dirigido contra un rey o capitán. Tiene el corazón de un ciervo; sólo piensa en la huida. Pero un ciervo es un animal noble, grácil; por eso lo compara con un perro, con los ojos de un perro, con una expresión innoble, servil, rastrera. Pero un perro puede ata-

* La traducción castellana de Gredos reza así: «No creo que sean cosas adecuadas para que escuchen los jóvenes respecto a la moderación». (*N. del t.*)

car y defenderse; por eso se le compara con el ciervo, que sólo puede huir, y así sucesivamente. Es un círculo perfecto. En segundo lugar, es un insulto lanzado por un sujeto noble contra un rey indigno. Expresa un sentimiento noble, el de la indignación, por el gobierno de un hombre indigno, por la opresión que padecen los que serían gobernantes naturales por los dominadores de hecho. Sócrates deplora, comprensiblemente, que tengamos que perdernos tales joyas. Tendremos que perdernos, sobre todo, toda la tragedia y la comedia, puesto que, dice Sócrates, en la mejor ciudad cada hombre debe dedicarse enteramente a un trabajo, y el poeta dramático debe imitar y, por lo tanto, en cierto sentido, ser muchos tipos diferentes de personas. En particular, nadie debe, ni puede, ser a la vez cómico y poeta trágico (395a). Este último aspecto es sugerido por el mismo Sócrates quien, cuando se dirige no al puritano Adimanto sino a un cómico y un poeta trágico, les obliga a admitir que el buen poeta cómico es también buen poeta trágico, y viceversa (*Banquete*, 223d). Es sugerido por el mismo Sócrates, quien pide que en la ciudad justa un tipo de hombre, el más excelso según él, tenga dos trabajos, el de filósofo y el de administrador, y quien pide al resto de personas que desarrollen una única faena, o que se ocupen de sus cosas, pero urge a los poetas cómicos «que dejen de lado sus bromas, y que se pongan serios» (452c). No nos sorprenderá, por ello, que Sócrates deje una puerta abierta para otro tratamiento, uno completamente diferente, de la poesía, al decir «a él debemos atenernos [a su razonamiento], por lo menos hasta que alguien nos convenza con otro mejor» (388e). La necesidad de replantear la cuestión se percibe a partir de la simple consideración de que uno no puede enseñar el control de las pasiones si no las conoce, y uno no puede convencer a los demás de su conocimiento de las pasiones a no ser que sea capaz de presentarlas, imitarlas y expresarlas. De acuerdo

con esto, el mismo Platón imita las pasiones. Incluso los menos dotados pueden verlo en el caso de la presentación platónica de la ira de Trasímaco en el primer libro de la *República*. La acción platónica contradice su discurso o, mejor, contradice el discurso de su Sócrates o, por ser aun más preciso, contradice el discurso del Adimanto platónico. Necesitamos, pues, otro argumento, uno mejor, respecto a la poesía.

El primer paso en ese argumento viene dictado por el defecto más obvio del primer asalto, por decirlo así, del combate entre Platón y los poetas. La cuestión crucial sobre el «¿qué es?» ni siquiera se planteó respecto a la poesía. La poesía fue presentada como la elaboración de mitos o falsas historias sobre dioses, demonios, héroes y cosas del Hades. Como tal, la poesía fue sometida al control y la poda políticos, en nombre de la justicia o la moralidad. En lo sucesivo, la poesía debería narrar historias edificantes en vez de atractivas o hechizadoras. Pero a lo largo de la discusión no quedó claro si los cánones que la poesía debe cumplir al presentar a los dioses y las cosas del Hades están constituidos por opiniones falsas o verdaderas sobre los unos y las otras. No podemos dejar las cosas, pues, en considerar la poesía desde el punto de vista de la ciudad o de la moralidad. El juicio último sobre la moralidad dependerá de cómo la poesía se relacione con la verdad.

El primer debate sobre la poesía tiene lugar en el momento más temprano de la fundación de la mejor ciudad. El segundo debate, y en cierto sentido el último, tiene lugar después de la finalización de la parte política de la *República*, puesto que dicha sección política de la *República* no concluye, como algunos parecen pensar, en algún lugar del libro V cuando el asunto de la filosofía comienza a surgir. La discusión sobre la filosofía en la *República* forma parte del argumento político. La filosofía es introducida en la *República* como un medio para establecer la buena ciudad. De

ahí que Aristóteles, el intérprete de Platón más competente que nunca haya habido, ni siquiera se refiera al gobierno de los filósofos en su resumen y crítica de la *República*. La parte política de la *República* concluye al final del libro IX. A esas alturas, ha quedado ya perfectamente claro que la mejor ciudad, tal y como se ha descrito, no sólo es imposible, sino, en cierto sentido, incluso irrelevante. «No importa nada —dice Sócrates en ese lugar, respecto a la mejor ciudad o a la justicia presentada en el diálogo— si existe o si existirá», en la tierra o en el cielo, puesto que es cierto que puede existir en el alma del individuo (592b).

La gran pregunta que aún debe plantearse se refiere a las posibles recompensas por la justicia, o castigos por la injusticia, sea durante la vida o después de la muerte. La discusión final sobre la poesía introduce el debate sobre el premio de la justicia y el castigo de la injusticia. Al comienzo de esa última discusión sobre la poesía, Sócrates dice que la necesidad de rechazar la poesía dramática en particular ha quedado, mientras tanto, mucho más clara, ya que en el ínterin se han expuesto los diferentes tipos o formas del alma. Se está refiriendo con esto no sólo a la exposición de la división tripartita del alma (en sus partes racional, irascible y concupiscible). Apunta también, y sobre todo, a las diferentes modalidades de maldad del alma, la timocrática, la oligárquica, la democrática y la tiránica, que habían sido discutidas en los libros VIII y IX. Sólo después de que el análisis filosófico, tanto de la bondad como de la maldad del alma, se haya completado, puede tener lugar la discusión final sobre la poesía. Ya que la poesía se interesa por la bondad y la maldad del alma tanto como la filosofía. Sólo ahora, en la segunda y definitiva discusión sobre la poesía, plantea Sócrates la cuestión del «¿qué es?», relativa a la poesía o, de manera más precisa, relativa a la imitación. La imitación, aprendemos, es la generación de apariencias que se parecen

al original pero que no son el original. Por ejemplo, una cama pintada no es una cama en la que uno pueda dormir, como la cama hecha por el carpintero. Pero incluso la cama hecha por el carpintero no es la verdadera cama. La verdadera cama es la idea de ésta, el modelo en vistas del cual el carpintero construye las camas visibles y tangibles. Hay, pues, tres camas: la verdadera, es decir, la cama de la naturaleza, creada por Dios; la visible, hecha por el carpintero; y la pintada, hecha por el dibujante. El dibujante no reproduce las verdaderas proporciones de la cama; la reproduce tal como aparece en perspectiva. No imita la cama visible, sino el fantasma o imagen ilusoria de la cama. La imitación es, pues, la reproducción de algo que está en un tercer nivel respecto a la naturaleza o la verdad. Es la imitación de un fantasma de algo que, a su vez, es modelado de acuerdo con la verdad, o a imitación de la verdad. Ahora bien, para imitar el fantasma, la mera apariencia, uno no tiene que conocer el original, la cosa en sí, la verdad. El poeta, por ejemplo, que presenta a un general, no lo conoce en su generalato. No dispone del arte del general.

Hasta ese momento, Sócrates ha comparado al poeta con otros hacedores o productores. De ahí que la relación del poeta con el filósofo quede oscura. Sócrates reemplaza a partir de aquí la tríada de productores —Dios, carpintero, pintor— por esta otra: usuario de la cama, carpintero y pintor, y afirma, a partir de una generalización, que el único que posee un conocimiento verdadero, es decir, el único que puede juzgar las cosas desde el punto de vista de la bondad, es el usuario, el hombre que ni crea ni produce nada. De aquí concluimos que la poesía se encuentra en el tercer grado, no sólo en relación con la verdad sino también con la filosofía. Los artesanos comunes son de una sabiduría y un entendimiento superiores a los de los poetas (de manera semejante, en el *Fedro*, 248d-e, incluso los amantes del ejercicio físico o

la práctica de la gimnasia son clasificados en un lugar superior al de los poetas).

¿Qué significan esta descripción y denigración absurdas y extremas de la poesía? No pueden ser pura y simplemente absurdas, puesto que los hombres que escuchan a Sócrates y que responden a sus preguntas (preguntas que en alguna medida sugieren la respuesta) son tan inteligentes como yo o la mayoría de ustedes. Y ninguno de ellos protesta. La filosofía, al parecer, tiene que ver con la naturaleza, es decir, con las formas o las ideas. La poesía, sin embargo, se afirma que imita artefactos. Incluso las ideas se nos presentan aquí como artefactos. La mismísima cima, y causa, del mundo de la poesía, las ideas, consisten en artefactos. Puesto que los poetas no poseen el conocimiento de la naturaleza de las cosas, ellos imitan sólo opiniones. Especialmente opiniones relativas a la virtud, o fantasmas de la virtud y, por ello, también, opiniones y fantasmas de la divinidad. Imitan las cosas humanas tal como aparecen a la luz de la opinión, de la opinión autorizada. O, usando una imagen platónica, la poesía habita en el mundo de la artificialidad porque pertenece por completo a la caverna, a la ciudad. La poesía alaba y condena lo que la ciudad, la sociedad, alaba y condena; y la ciudad alaba y condena aquello que le ha enseñado a alabar y condenar su legislador o fundador. El legislador establece el orden moral de la ciudad dirigiendo su mirada a la idea de justicia, igual que un carpintero construye una cama mirando, con el ojo de su mente, el modelo de una cama. El poeta permanece dentro de los límites diseñados por el legislador. Consecuentemente, imita al legislador, quien a su vez imita, de una u otra manera, la idea de justicia.

Nietzsche, quizás inconscientemente, ha dado una perfecta interpretación de lo que Platón transmite. Los artistas, dice Nietzsche, siempre han sido los ayudas de cámara de una moral o una religión (*La gaya ciencia*, nº 1). Pero, como

bien sabía Nietzsche, para un mayordomo no hay héroe que valga. Si los poetas son los mayordomos de una moral, están en la mejor posición para conocer los defectos que su señor oculta en público y a la luz del día. Los poetas, se supone que los decentes entre ellos, se muestran ciertamente como los mayordomos de la moral a la que se someten. En verdad, sin embargo, son los críticos más severos de cualquier moral u orden establecidos. Cuando Platón critica —en el libro X de la *República*— a los poetas en tanto que imitadores de imitadores, los está criticando en aquello en lo que él mismo los había constituido, en lo que él los había convertido a lo largo de su primera crítica a la poesía en los libros II y III de la *República*, ya que allí los sometió a la ciudad y su orden, contra la naturaleza de la poesía. Después de completar la sección política de la *República*, hace desaparecer la última parte que quedaba del andamiaje dejándonos adivinar la naturaleza de la poesía.

Esta interpretación de la enseñanza de la *República* sobre la poesía queda confirmada por la enseñanza transmitida a través de las *Leyes* de Platón. En la discusión temática sobre la poesía en el libro II de la *República* se dejaba claro que la poesía necesariamente se somete al control moral o político. El legislador debe persuadir u obligar a los poetas a mostrar hombres buenos, a enseñar que sólo los buenos son felices y sólo los malos son miserables. Pero en las *Leyes*, donde un anciano ateniense trata de convencer a un espartano y a un cretense, también ancianos, del carácter deseable de beber vino, queda claro que el criterio de la moralidad de la *República* no es el único que deba satisfacer la poesía. Hay criterios de excelencia poética que también han de considerarse. La gracia o el placer, a su modo, son tan importantes como la moralidad, y los propios poetas son los mejores jueces de este elemento. Platón no estaba a favor de tratados píos defectuosamente escritos. La relación entre el legislador y el

poeta es invertida por completo en una discusión posterior en el libro IV de las *Leyes*, en la que se aborda el problema de la legislación en su sentido estricto y riguroso. La primera pregunta aquí es: ¿cómo debería promulgar sus leyes el legislador?, ¿debería hacerlo como simples mandatos, confiando por completo en la obligación y la fuerza?, ¿o debería hacerlo de manera doble, es decir, como simples mandatos y justificándolos con un proemio o preludio que persuada a los hombres de la sabiduría de las leyes? Este doble establecimiento es mucho más preferible. Aunque esta dualidad o duplicidad no es suficiente, ya que la audiencia que se ha de persuadir está lejos de ser homogénea o uniforme. Dicho con rudeza, toda audiencia está compuesta por una parte inteligente y otra que no lo es. El proemio a la ley debe cumplir una función dual: ha de persuadir al inteligente, por un lado, y al que no lo es, por otro. Aunque la gente inteligente sea persuadida en ocasiones por argumentos diferentes a los que persuaden a los no inteligentes, y la diferencia bien podría llegar tan lejos como para convertirse en una contradicción. El autor de un proemio ha de ser, pues, un hombre de gran versatilidad y flexibilidad. Debe ser un hombre que haya aprendido a hablar de manera diversa a diferentes tipos de gente, y que muestre su competencia en este ámbito por su habilidad para hacer hablar de forma diferente a diversos tipos de persona. Este hombre no puede ser el legislador como tal, ya que la provincia de éste es el discurso simple y no ambiguo, que dice lo mismo a todos.

¿Quién es, pues, el hombre que puede escribir el proemio adecuado? Platón introduce la argumentación sobre los proemios haciendo que su portavoz se dirija al legislador «en nombre de los poetas» (*Leyes*, 719b). Se refiere primero al antiguo mito según el cual los poetas hablan movidos por la inspiración y, por ello, no saben lo que dicen. Pero, entonces, continúa diciendo que la irracionalidad del poeta no

consiste en su ignorancia de lo que dice, sino en la autocontradicción. En tanto que el poeta imita seres humanos, crea personajes con humores contradictorios, que se contradicen los unos a los otros; y, en este sentido —en *este* sentido—, se contradice a sí mismo sin saber cuál de las afirmaciones contradictorias es verdadera y cuál es falsa. El filósofo continúa hasta identificarse a sí mismo con el poeta. En otras palabras, el poeta, verdaderamente, no se contradice a sí mismo. Habla de manera ambigua al encarnar personajes contradictorios, y así uno no puede saber cuál de los personajes a través de los cuales habla, si es que hay alguno, se acerca más a lo que él piensa. El legislador, por su parte, debe hablar de manera no ambigua y simple. Pero esto no es cosa fácil. El legislador desearía, por ejemplo, que los funerales fuesen moderados, pero qué es un funeral moderado depende mucho de los medios de las personas que se hayan de enterrar: si son ricos, pobres o de medios modestos. Cada posición social tiene su dignidad particular. Nadie aprecia esa particular dignidad mejor que el poeta, que puede cantar con igual acierto la tumba de excesiva grandeza, la tumba sencilla o la tumba modestamente adornada, porque el poeta es el que mejor conoce e interpreta los humores de la gente rica, de la pobre o de la intermedia. Si el legislador desea entonces legislar con inteligencia sobre las cosas humanas, debe comprenderlas, y encontrará ayuda para adquirir esa comprensión sentándose a los pies de los poetas, puesto que los poetas, podemos añadir, comprenden las cosas humanas no sólo como aparecen a la luz de la ley o la moral establecida, sino como son en sí mismas. El poeta, más que el legislador, conoce las almas humanas. En tanto que el poeta es quien enseña al legislador, está tan lejos de ser el sirviente de una teología o de una moral que más bien es el creador de ambas. Según Heródoto, Homero y Hesíodo crearon lo que llamaríamos la religión griega. Platón expresó este pensamien-

to, tan claramente como pudo, en su símil de la caverna. Los habitantes de la caverna, es decir, nosotros los humanos, no vemos nada más, es decir, nada más elevado, que las sombras de los artefactos, sobre todo las reproducciones de los hombres y otros seres vivos, pululando allá en lo alto. No vemos a los seres humanos que fabrican y llevan estos artefactos. Pero, como se muestra con claridad a partir de la demanda platónica del noble engaño, el propio Platón está lejos de desaprobar el conjunto de la actividad de los poetas. En principio, los poetas hacen exactamente lo mismo que él.

La discusión sobre la poesía en las *Leyes* nos conduce a darnos cuenta de que, según Platón, los poetas poseen un conocimiento genuino del alma y, por tanto, que la poesía es *psychologia kai psychagogia*, comprensión del alma y guía del alma, igual que la filosofía —más exactamente, que la filosofía platónica, puesto que no toda filosofía es psicología en el sentido platónico—. La condición necesaria, aunque no suficiente, para que la filosofía sea psicología en el sentido platónico, es que no se entienda el alma como derivada del cuerpo, o como secundaria en relación con el cuerpo. Una filosofía materialista es, de hecho, radicalmente diferente a la poesía. Aquélla necesitaría de la poesía, una comprensión de la vida del alma tal como la conocemos como seres humanos, sólo bajo la forma de un dudoso suplemento sentimental. Esto lo vemos con claridad hoy, cuando la poesía aparece como el único refugio de una psicología y una sociología incapaces de articular la vida humana en su completud y profundidad, porque constitutivamente ignoran las diferencias entre lo noble y lo vil —puesto que esas psicología y sociología son de origen materialista—. La filosofía platónica, por su parte, que contempla el alma como el fenómeno primario y el cuerpo como derivado, tiene el mismo sujeto temático que la poesía. Esto no puede ser literalmente verdad, por supuesto, puesto que la filosofía tiene que ver

con el todo, con todas las cosas, y no todo es el alma, el alma del hombre. La filosofía necesariamente se interesa también por lo que no es alma, por el cuerpo y el número, y la relación del alma con estas otras cosas. Pero Platón confía, como es propio de él, el tratamiento de esas otras cosas al extranjero Timeo, quien presenta la cosmología, una física matemática, como un cuento verosímil. El núcleo, o el *arché*, el principio inicial de la filosofía platónica es la doctrina del alma, y este núcleo o *arché* es idéntico al tema de la poesía. Sin embargo, ¿no es evidente que incluso la filosofía de Platón aborda su temática de manera enteramente diferente a la poesía? El poeta expone su visión del alma; no intenta comprobarla ni refutar visiones alternativas. Su órgano es una visión con el ojo del espíritu (*nous*) y no un razonamiento (*logismos*). En consecuencia, la poesía se expresa en los poemas —épicos, dramáticos o líricos—, mientras que la filosofía se expresa en los tratados. En el tratado, los nombres propios sólo aparecen de manera accidental. Los tratados son «impersonales». No carecen de vida, pero lo que en ellos vive o muere, lo que experimenta diferentes tipos de suerte en los tratados, no son seres humanos, sino *logoi*, afirmaciones con su correspondiente razonamiento. Platón se refiere con frecuencia a esa vida y ese destino de los *logoi*, y lo hace con máxima claridad en el *Fedón*, donde Sócrates expresa su miedo de que sus *logoi*, digamos sus afirmaciones, puedan morir, es decir, mostrarse como refutables. Sin embargo, el tema principal del *Fedón* no es la muerte de los *logoi* socráticos, sino la muerte del mismo Sócrates. De manera más general: no es cierto que la filosofía de Platón se exprese bajo la forma de tratados. La filosofía de Platón es incompatible con la forma de un tratado. Se comunica bajo la forma del diálogo, de una especie de drama, de una imitación. No sólo el tema de la poesía es idéntico al de la parte fundamental de la filosofía platónica, sino que incluso el tratamiento es

fundamentalmente de la misma naturaleza en los dos casos. Ni el diálogo platónico ni la obra poética son autónomos; los dos están sujetos, los dos sirven para conducir a los hombres a la comprensión del alma humana.

Pero ¿no es ésta una afirmación rídicula? ¿No admitimos que el poeta expone su visión del alma humana sin razonamiento que la soporte y sin refutar visiones alternativas, mientras que Platón no hace nada más, por así decirlo, que presentar su razonamiento y su refutación de visiones alternativas? La visión del alma de Homero difiere de manera llamativa, al parecer, de la de Dante, y ambas visiones también difieren notablemente de la de Shakespeare. La cuestión de saber cuál es la visión más adecuada no puede plantearse, y menos aún responderse, en el ámbito de la poesía. Sin embargo, el razonamiento queda integrado, en los diálogos de Platón, en el drama humano. El razonamiento resulta, a menudo, por no decir siempre, equivocado —deliberadamente equivocado, como debe serlo al estar dentro de una imitación de la vida humana—. Y, además, ¿con qué derecho podemos decir que Shakespeare, Dante y Homero eran incapaces de sostener sus visiones sobre el alma humana con un razonamiento? No lo han presentado, eso es cierto. Pero tampoco Platón. Platón indica que los poemas de Homero contenían pensamientos escondidos, no expresados (*República*, 378d). Esos pensamientos contendrían el razonamiento de Homero. Además, podríamos decir que todo fenómeno humano tendría dos dimensiones, una poética y otra no poética. Por ejemplo, el amor tiene su costado poético y su costado médico. Sólo la filosofía considerará los dos. Pero esto evidentemente no es verdad. Pensemos en la manera en que Goethe presentó, en su *Fausto*, los dos aspectos del amor, contrastando las observaciones de Fausto y las de Mefistófeles sobre el amor de Fausto por Gretchen. La poesía rinde justicia a las dos dimensiones de la vida di-

vidiéndose, por así decirlo, en tragedia y comedia —y Platón dice, precisamente, que el verdadero poeta es a la vez trágico y cómico—. Por último, se supone que la filosofía apela sólo a nuestro entendimiento y no a nuestra pasión, mientras que la poesía actuaría en primer lugar sobre nuestra pasión. Esto sería cierto si la filosofía fuese por completo una ciencia como las matemáticas. Pero la filosofía, en el sentido platónico, es una solución, de hecho *la* solución *del* problema del hombre, el problema de la felicidad. La filosofía, por ello, no es simplemente una enseñanza, sino un modo de vida. En consecuencia, la presentación de la filosofía está destinada a afectar, y de hecho afecta, al conjunto de nuestro ser, igual que la poesía, y quizá más que la poesía. En palabras de Platón: «Nosotros mismos, en lo mejor de nuestro poder, somos los autores de la tragedia que es, a la vez, la mejor y la más bella» (*Leyes*, 817b).

¿No hay entonces ninguna diferencia entre la filosofía platónica y la poesía o, mejor dicho, entre el diálogo platónico y otra poesía? La otra poesía, o lo que entendemos habitualmente por poesía pura y simplemente, no imita, dice Platón en el libro X de la *República*, al personaje sensible, tranquilo o reposado, sino que prefiere los personajes multicolores y complejos que, como tales, son los más interesantes y, por ello, los temas naturales de la poesía. La materia de la poesía no es el hombre simplemente bueno o la buena vida. Pero ¿existe un hombre sencillamente bueno? El hombre bueno, ¿no experimentará dolor ante la pérdida de su hijo, por ejemplo? ¿No se sentirá desgarrado entre la pena y su deber y será, por tanto, complejo y no simple? Sócrates dice (604a): «Dejado en su soledad, creo que se atreverá a expresar muchas cosas de las cuales se avergonzaría si alguien las oyese, y hará cosas que no consentiría que nadie las viese». Eso que el hombre bueno no puede dejar de sentir, pero que oculta a los otros, es el tema mayor de la poesía. La

poesía expresa, con propiedad y de forma adecuada, lo que el no poeta no puede expresar adecuada y apropiadamente. La poesía saca a la luz de manera legítima aquello que la ley prohíbe sacar a la luz. Sólo la poesía nos libera de nuestro sufrimiento más profundo, al igual que profundiza nuestra felicidad. Sin embargo, debemos comprender la expresión «hombre bueno» no sólo en su sentido corriente, sino también y sobre todo en el sentido platónico. La virtud es conocimiento. El hombre bueno en el sentido platónico es el filósofo. No hace falta decir que el filósofo no es un individuo como yo o como otros profesores de filosofía política o de filosofía *tout court* o *tout long*.

Al decir que la poesía no presenta al hombre bueno ni a la vida buena, Platón quiere decir que la poesía no presenta al filósofo —el pensador y la vida del pensamiento—. Cito un pasaje del *Fedro* (247c): «Sin embargo, ese lugar supraceleste no ha sido cantado como se merece hasta el presente, y jamás lo será, por ninguno de los poetas de aquí abajo», es decir, ninguno de los poetas en el sentido restringido y ordinario del término. Pero ¿no es el poeta también un pensador? ¿Y no representa la poesía al poeta en tanto que poeta, como, por ejemplo, Hesíodo en *Los trabajos y los días*, Dante, y Shakespeare en *La tempestad*, por no decir nada de Aristófanes? Sin embargo, no es esencial a la poesía que ésta represente al poeta. Y mientras que Platón presenta la vida del pensamiento a fin de contagiar a sus lectores el amor por la vida del pensamiento, o llamarlos a la vida filosófica, la poesía no presenta a la poesía tratando de llevar a sus oyentes a convertirse ellos mismos en poetas. Sea de ello lo que fuere, la poesía como tal presenta hombres inferiores al filósofo y modos de vida inferiores a la vida filosófica. La poesía presenta modos de vida caracterizados por una elección fundamental que excluye la filosofía como solución del problema del hombre, el problema de la felicidad. Puesto que, tanto

según Platón como Aristóteles, en la medida en que el problema del hombre no puede ser resuelto por medios políticos, sólo puede serlo por la filosofía, a través de, y por, el modo de vida filosófico. Platón también presenta hombres que no son buenos, o que son malos, pero no lo hace más que para presentar aún más claramente al personaje del hombre bueno, y éste es su tema clave. La poesía, sin embargo, sólo presenta seres humanos para los cuales la vida filosófica no es una posibilidad. Desde el punto de vista de Platón, la vida no filosófica es, evidentemente, o incapaz de resolver el problema del hombre o, si lo resuelve, lo hará de una manera del todo inadecuada o absurda. El primer caso es el tema de la tragedia. El segundo, el de la comedia. A partir de esto, podemos comprender por qué es conforme a la naturaleza que la filosofía delegue en la poesía una función de servicio, una función que la filosofía no puede llevar a cabo. La poesía presenta la vida humana tal como ésta se muestra si no se la ve dirigida hacia la filosofía. La poesía autónoma presenta la vida no filosófica como autónoma. Sin embargo, articulando el problema cardinal de la vida humana tal como se muestra en la vida no filosófica, la poesía prepara para la vida filosófica. La poesía es legítima sólo al servicio del diálogo platónico, que está, a su vez, al servicio de la vida del conocimiento. La poesía autónoma es ciega sobre el punto clave. La poesía vive en el ámbito de la imaginación y de la pasión, de imágenes apasionadas, de la pasión que se expresa en imágenes que despiertan la pasión y, a la vez, la modifican. Ennoblece y purifica la pasión. Pero la poesía autónoma desconoce el fin en aras del cual se requiere la purificación de la pasión.

2. ¿PROGRESO O RETORNO?

I

El título mismo de estas conferencias indica que el progreso se ha convertido en un problema; podría parecer que el progreso nos haya conducido al borde de un abismo y que resulte necesario, en consecuencia, buscarle alguna alternativa. Por ejemplo, detenernos allí donde nos encontramos o, si esto fuese posible, retornar. «Retorno» es la traducción del término hebreo *t'shuvah*. *T'shuvah* tiene un significado corriente y otro enfático. Su significado enfático se traduce por «arrepentimiento». El arrepentimiento es retorno, significando el retorno desde el mal camino al buen camino. Esto implica que alguna vez estuvimos en el buen camino antes de tomar el equivocado. Originariamente estábamos en el camino correcto; la desviación, o el pecado, o la imperfección, no son originales. El hombre, originariamente, se encuentra en su hogar en la casa del Padre. Se convierte en un extranjero por medio del alejamiento, del alejamiento culpable. El arrepentimiento, el retorno, es un retorno a casa.

Les recuerdo algunos versos del primer capítulo de Isaías: «¿Cómo te has prostituido, Sión, ciudad fiel, llena de justicia? Antes moraba en ella la equidad, y ahora los asesinos. [...] Por eso proclama el Señor [...] te restituiré tus jueces como eran antes, y tus consejeros como al principio, y después serás

llamada ciudad de justicia, ciudad fiel».* El arrepentimiento es retorno, la redención es restauración. Un comienzo perfecto —la ciudad fiel— va seguido de la deserción, el declive, el pecado; y a esto lo sigue un final perfecto. Pero el final perfecto es la restauración del comienzo perfecto: la ciudad fiel está al comienzo y al final. Al principio, los hombres no erraban por un bosque abandonados a sí mismos, desprotegidos y sin guía. El comienzo es el jardín del Edén. La perfección pertenece al inicio —al comienzo de los tiempos, al tiempo más antiguo—. De aquí que la perfección sea buscada por derivación en los tiempos antiguos —en el padre, en el padre de los padres, en los patriarcas—. Los patriarcas son el carro divino que Ezequiel contempló en su visión. El tiempo excelente —el tiempo clásico— se encuentra en el pasado: primero, el tiempo del desierto; más tarde el período del Templo. La vida del judío es la vida de la rememoración. Y es, al mismo tiempo, una vida de anticipación, de esperanza; pero la esperanza de la redención es la restauración —*restitutio in integro*—. «Serán sus hijos como en el pasado» (*Jeremías*, 30,20). La redención consiste en el retorno de los más jóvenes, de los más alejados del pasado, de los más futuros, por así decirlo, a la condición prístina. El pasado es superior al presente. Este pensamiento es perfectamente compatible con la esperanza en el futuro. Pero la esperanza de la redención —la espera del Mesías— ¿no asigna un lugar mucho más excelso al futuro que al pasado, por muy venerable que éste sea?

Esto no es completamente cierto. Según el punto de vista más generalmente aceptado, el Mesías es inferior a Moisés. La edad mesiánica será testigo de la restauración de una práctica integral de la *Torah*, una parte de la cual fue abandonada tras la destrucción del Templo. La creencia en la *Torah* siempre ha sido la vía del judaísmo, mientras que el me-

* Isaías, 1,21-26. (*N. del t.*)

sianismo frecuentemente quedaba latente. Por ejemplo, tal como aprendí de Gershom Scholem, la cábala anterior al siglo XVI se centraba en los inicios; sólo con Isaac de Luria la cábala comenzó a interesarse por el futuro, por el final. Pero, incluso ahí, la edad final sólo llegó a igualar en importancia a la inicial. No llegó a ser más importante. Más aún, citando a Scholem, «por inclinación y hábito, Luria era decididamente conservador. Esta tendencia se expresa bien en los persistentes intentos por relatarles lo que tenía que decir a las autoridades más ancianas». Para Luria, «la salvación no significa realmente nada más que la restitución, la reintegración del todo original, o *Tikkun*, por usar el término hebreo [...] Para Luria, la aparición del Mesías no es sino la consumación del proceso continuo de la Restauración [...] El camino hacia el final de todas las cosas es también el camino que lleva al inicio» (*Major Trends in Jewish Mysticism* [Nueva York, 1961], págs. 256, 268, 274). El judaísmo es una preocupación por el retorno; no se preocupa por el progreso. Encontraremos fácilmente un término en el hebreo bíblico para «retorno»; no lo encontraremos para «progreso». Las traducciones hebreas de «progreso» resultan algo artificiales, por no decir paradójicas. Incluso aunque fuese verdad que el mesianismo manifiesta la predominancia de la preocupación por el futuro, o del vivir orientados al futuro, ello no afectaría en ningún modo la creencia en la superioridad del pasado sobre el presente. El hecho de que el presente esté más cerca en el tiempo a la redención final que el pasado no significa, por supuesto, que el presente sea superior al pasado, especialmente al pasado clásico, en términos de piedad o sabiduría.

Hoy, la palabra *t'shuvah* ha adquirido un significado aún más enfático. Hoy, *t'shuvah* significa, algunas veces, no un retorno que acontezca en el seno del judaísmo, sino un retorno al judaísmo por parte de muchos judíos que, ellos o

sus padres, habían roto con el judaísmo como un todo. Ese abandono del judaísmo —esa ruptura con él— no se entendía a sí mismo como una defección o una deserción, como si se hubiese abandonado el camino recto; ni como un retorno a una verdad de la cual la tradición judía, a su vez, hubiese desertado; ni siquiera como una simple vuelta a algo superior. Se concebía, de hecho, como un progreso. Garantizaba a la tradición judía que el judaísmo era, por así decirlo, antiguo, muy antiguo, mientras que el abandono del judaísmo no tenía ningún pasado del que alardear. Pero este mismo hecho, la antigüedad del judaísmo, era como la prueba de la superioridad del abandono y del carácter inadecuado del judaísmo, ya que cuestionaba la mismísima premisa que subyace a la noción de retorno, a saber: el carácter perfecto del comienzo y de los tiempos antiguos. Asumía que el inicio es muy imperfecto y que la perfección sólo puede alcanzarse al final —tanto es así, que el movimiento desde los comienzos hacia el final es, en principio, un progreso desde la imperfección radical hacia la perfección—. Desde ese punto de vista, la edad no puede pretender la más mínima veneración. La Antigüedad se merece más bien el menosprecio o, quizás, un menosprecio mitigado por la piedad.

Intentemos clarificar plenamente esa cuestión comparando la vida marcada por la idea de retorno con aquella marcada por la idea de progreso. Cuando los profetas le pasan cuentas a su pueblo, no se contentan con acusarlos de tal o cual crimen o pecado particular. Reconocen la raíz de todos los crímenes particulares en el hecho de que el pueblo se haya apartado de su Dios. Acusan a su pueblo de rebelión. En los orígenes, en el pasado, eran leales y fieles; ahora se encuentran en un estado de rebelión. En el futuro, retornarán, y Dios los restaurará a su condición original. Lo primario, original o inicial, es la fidelidad; la infidelidad o la ausencia de fe son secundarias. La misma noción de infidelidad, o

de falta de fe, presupone que la fidelidad o la lealtad son primeras. El carácter perfecto del origen es una condición del pecado —del pensamiento del pecado—. El hombre que se comprende así anhela la perfección del origen, o del pasado clásico. Sufre el presente, espera el futuro.

Por su parte, el hombre progresista no ve en el pasado sino un comienzo muy imperfecto. El inicio es barbarie, estupidez, rudeza, carestía extrema. El progresista no tiene el sentimiento de haber perdido algo de gran —por no decir infinita— importancia; sólo ha perdido sus cadenas. No le duele el recuerdo del pasado. Al mirar hacia el pasado, se siente orgulloso de lo que ha conseguido. Está seguro de la superioridad del presente sobre el pasado. No está satisfecho con el presente y busca progresos futuros. Pero no se contenta con esperar, o con rogar por un futuro mejor; cree poder ponerlo en práctica por medio de su esfuerzo. Buscando la perfección en un futuro que de ninguna manera es el comienzo o la restauración del comienzo, vive completamente en la anticipación del futuro. La vida que se concibe como una vida de lealtad o fidelidad le parece retrógrada, sumisa a viejos prejuicios. Lo que los otros califican de rebelión, él lo llama revolución o liberación. A la polaridad fidelidad-rebelión, él opone la polaridad prejuicio-libertad.

El retorno contemporáneo al judaísmo, repitámoslo, sucede a una ruptura con el judaísmo que al final, o desde el principio, se comprendió a sí misma como un progreso más allá del judaísmo. Esta ruptura la ejecutó de manera clásica un hombre solitario: Spinoza. Spinoza negó la verdad del judaísmo: éste, que incluye naturalmente la Biblia, es un conjunto de prejuicios y de prácticas supersticiosas de tribus antiguas. Spinoza encontró en este conjunto heterogéneo de saber popular algunos elementos de verdad, pero que no consideraba propios del judaísmo. Encontró los mismos elementos de verdad también en el paganismo. Spinoza fue ex-

comulgado por la comunidad judía de Amsterdam. Dejó de entenderse a sí mismo como judío. Algunas veces se le ha acusado de ser hostil al judaísmo y a los judíos. No me parece que se opusiese más al judaísmo que al cristianismo, por ejemplo, ni tampoco que fuese hostil a los judíos. Adquirió una extraña —o quizá no tan extraña— neutralidad en lo que concierne al conflicto secular entre el judaísmo y el cristianismo. Contemplando los judíos y el destino judío desde este punto de vista neutral, se permitió incluso algunas sugerencias sobre la redención de los judíos. Una es casi explícita. Después de haber afirmado que los judíos no fueron elegidos en algún sentido diferente al de la elección previa de los cananeos, y que, por tanto, los judíos no habían sido elegidos para la eternidad, intenta mostrar que su supervivencia, después de la pérdida de su país, puede explicarse de manera perfectamente natural. En este contexto, formula el siguiente comentario: «Si los fundamentos mismos de su religión no reblandeciesen sus corazones, creería sin reservas que, bajo circunstancias propicias, podrían restaurar de nuevo su estado, considerando la mutabilidad de las cosas humanas» (*Tratado teológico-político,* cap. 3 *in fine*). Esto significa que la esperanza de una redención divina carece por completo de fundamentos. Los sufrimientos de los exilios están completamente vacíos de sentido. No hay garantía alguna, de ningún tipo, de que esos sufrimientos cesen algún día. Pero la primera condición para alimentar una esperanza razonable respecto al fin del exilio es la siguiente: los judíos deben desembarazarse de los fundamentos de su religión, es decir, del espíritu del judaísmo. Puesto que dicho espíritu, pensaba Spinoza, es contrario al coraje de la guerra y a la energía necesaria para el gobierno. Por lo que yo sé, ésta es la sugerencia más temprana de una solución puramente política al problema judío: la sustitución del milagro de una redención —a la cual los hombres sólo pueden contri-

buir, a lo sumo, con una vida de piedad— por una solución puramente política. Es el primer indicio de un sionismo político sin limitaciones. Pero Spinoza sugirió incluso otra solución. En su *Tratado teológico-político*, bosquejó lo que consideraba una sociedad decente. Esa sociedad, tal como la describe, puede caracterizarse como una democracia liberal. De paso, se puede decir que Spinoza fue el primer filósofo que abogó por la democracia liberal. Aún veía como necesario garantizar la democracia liberal con una religión pública o religión del Estado. Ahora bien, es destacable que esa religión del Estado, que no era ciertamente una religión de la razón, no sea ni la cristiana ni la judía. Era neutral respecto a las diferencias entre judaísmo y cristianismo. Más aún, Spinoza reclamaba haber probado, basándose en la Biblia, que la ley mosaica era obligatoria sólo durante el período de existencia del Estado judío. Si consideramos estos dos hechos —que la religión del Estado, de entrada, sea neutra respecto a las diferencias entre cristianismo y judaísmo y, en segundo lugar, que la ley mosaica ya no sea preceptiva—, estaremos autorizados a decir que Spinoza fijó las bases para otra solución puramente política del problema judío: la alternativa al sionismo político, a saber, la asimilación.

En la democracia liberal de Spinoza, los judíos no tienen que bautizarse para los plenos derechos cívicos. Basta que acepten la religión extremadamente liberal del Estado, y pueden entonces olvidar la ley mosaica. En esta atmósfera neutra, se podría esperar que los sufrimientos del exilio se borrasen. Spinoza simplemente insinuó las dos alternativas clásicas que se seguían de la ruptura radical con el judaísmo. Las consecuencias prácticas sólo se desarrollaron plenamente a lo largo del siglo XIX. Pero cuando se contrastaron con la práctica, condujeron a ciertas dificultades.

Desde el asimilacionismo, el sufrimiento judío —sufrimiento por el judaísmo— se mostraba vacío de sentido. Ese

sufrimiento sería el simple residuo de un pasado de tinieblas, un residuo que disminuirá en la medida en que la humanidad progrese. Pero los resultados fueron algo decepcionantes. La disminución del poder del cristianismo no provocó la esperada disminución del sentimiento antisemita. Incluso allí donde la igualdad legal de los judíos se convirtió en un hecho, el contraste con la persistente desigualdad social fue aún más chocante. En un cierto número de países, la desigualdad jurídica y las formas más crudas de desigualdad social dieron paso a formas más sutiles de desigualdad social; pero no por ello ésta fue un fardo menos pesado. Al contrario, la sensibilidad se acrecentó con el ascenso social. Nuestros antepasados habían sido inmunes al odio y al menosprecio porque éstos simplemente les demostraban la elección de Israel. El judío desarraigado, asimilado, no tiene nada que oponer al odio y al menosprecio que no sea su yo desnudo. La igualdad social plena parecía exigir la total desaparición de los judíos en tanto que judíos —proposición impracticable, al menos por la simple razón, perfectamente suficiente, del respeto de sí—. ¿Por qué deberíamos, nosotros, que tenemos a nuestras espaldas un pasado heroico que no tiene nada que envidiar al de cualquier otro grupo humano, negar u olvidar ese pasado? (Ese pasado es de los más heroicos, podríamos afirmar, ya que sus rasgos principales no son ni el brillo ni los símbolos de la gloria militar ni del esplendor cultural, aunque de ello tampoco le falte.) La asimilación demostró exigir la esclavitud interior como pago por la libertad exterior. O, por decirlo de otra manera, la asimilación pareció conducir a los judíos a la ciénaga del filisteísmo, a la satisfacción superficial con relación al presente más insatisfactorio: un final sin gloria para un pueblo que había sido liberado de la casa de esclavitud, a través del desierto, evitando cuidadosamente al país de los filisteos: «Cuando el faraón dejó salir al pueblo, no le

condujo Dios por el camino de la tierra de los filisteos, aunque más corto» (*Éxodo*, 13,17). Ese país siempre está cerca. Una vez conseguido el progreso, el odio a los judíos no podía aparecer ya más como odio a los judíos entre la gente educada o medio educada. Tenía que disfrazarse como antisemitismo, un término inventado por algún alemán tímido o algún francés pedante del siglo XIX. Es, ciertamente, un término completamente impropio. La conmoción provocada por la permanencia de la desigualdad social y por la emergencia del antisemitismo, particularmente en Alemania y Francia, demostró ser una buena advertencia de lo que iba a pasar en Alemania, especialmente entre 1933 y 1945.

Los judíos europeos, que comprendieron que la asimilación no era una solución al problema judío y que buscaban otra solución puramente política o humana, se volvieron al sionismo político. Pero éste condujo a otras dificultades. La idea básica que subyacía al sionismo puramente político no era en absoluto sionista. Se habría podido realizar con un Estado judío en no importa qué lugar del mundo. El sionismo político era ya una concesión a la tradición judía. Aquellos que buscaban una solución al problema judío que no pasase por la desaparición de los judíos tenían que aceptar no sólo el territorio consagrado por la tradición judía, sino también su lengua, el hebreo. Estaban forzados a aceptar, además, la cultura judía. El sionismo «cultural» llegó a ser un rival muy potente del sionismo político. Pero la herencia a la cual se refería el sionismo cultural se revolvió contra una interpretación en términos de «cultura» o de «civilización», es decir, como un producto autónomo del genio del pueblo judío. Esa «cultura» o «civilización» tenían su núcleo en la *Torah*, y la *Torah* se presenta como dada por Dios, no creada por Israel. Así, los intentos de resolver el problema judío por medios puramente humanos acabaron en fracasos. El nudo que

no ha sido atado por manos humanas no podía ser desatado por manos humanas. No creo que la experiencia norteamericana nos obligue a matizar esas afirmaciones. Nada más lejos de mí que querer minimizar la diferencia entre una nación concebida en libertad, y consagrada a la proposición de que todos los hombres son creados iguales, y las naciones del mundo antiguo que no fueron concebidas, ciertamente, en libertad. Comparto la fe y la esperanza en Estados Unidos, pero estoy obligado a añadir que esa fe y esa esperanza no pueden ser del mismo tipo que las que, como judío, tengo respecto al judaísmo, o las que el cristiano tiene respecto al cristianismo. Nadie pretende que la fe y la esperanza en Estados Unidos estén fundadas sobre explícitas promesas divinas.

El intento de resolver el problema judío fracasó por el poder abrumador del pasado. La experiencia de ese poder por parte de una generación que lo había olvidado es parte de lo que algunas veces se llama el descubrimiento de la historia. Este descubrimiento data del siglo XIX. En tanto que descubrimiento, consistió en la comprensión de algo que hasta entonces se había ignorado: que la aceptación del pasado o el retorno a la tradición judía es algo radicalmente diferente de la simple continuación de esta tradición. Es bastante cierto que la vida judía en el pasado fue casi siempre algo más que la continuación de una tradición. A lo largo de los siglos tuvieron lugar cambios muy acentuados dentro de esa tradición. Pero también es cierto que el cambio del que hoy somos testigos, y en el que todos nosotros participamos, de una manera o de otra, es cualitativamente diferente a todos los cambios previos dentro del judaísmo.

Déjenme intentar clarificar esa diferencia. Aquellos que hoy vuelven al judaísmo no afirman que Spinoza, por ejemplo, estuviese completamente equivocado. Aceptan, al menos, el principio de ese criticismo bíblico que se entendió en

su momento como la mayor ofensa de Spinoza. En términos generales, los que hoy retornan al judaísmo admiten que el racionalismo moderno, por usar ese término indefinido, presenta un cierto número de ideas importantes que no pueden ser lanzadas por la borda y que son, sin embargo, totalmente ajenas a la tradición judía. Por ello, modifican la tradición judía conscientemente. Sólo tendríamos que comparar esto con el procedimiento de Maimónides, quien, al introducir durante el siglo XII la filosofía de Aristóteles en el judaísmo, tuvo que asumir que simplemente estaba recobrando la propia herencia perdida de Israel. Los judíos contemporáneos que retornan a la tradición intentan hacer de manera reflexiva lo que tradicionalmente se hacía de manera inconsciente o ingenua. Su actitud es más histórica que tradicional. Estudian el pensamiento del pasado como eso: pensamiento del pasado; y, por ello, sin fuerza preceptiva para la generación presente en su actual estado de cosas. Sin embargo, lo que hacen se entiende como un retorno, es decir, la aceptación de algo que era igualmente aceptado por la tradición judía. Así, se plantea la cuestión de saber la importancia relativa de estos dos elementos: el nuevo y el inalterable, siendo el primero que el judaísmo contemporáneo está obligado a ser eso que llamamos «poscrítico». ¿Somos más sabios que nuestros antecesores en un aspecto decisivo o en uno subalterno? En el primer caso, todavía podríamos pretender que hemos hecho progresos decisivos. Pero si las ideas implicadas en el carácter «poscrítico» del judaísmo contemporáneo son únicamente de tipo subordinado, el movimiento al que asistimos podría con justicia presentarse como un retorno. Ahora bien, este movimiento de retorno no habría tenido el efecto que ha tenido si no fuese por el hecho de que, no sólo entre los judíos sino en todo el mundo occidental en general, el progreso se ha convertido en objeto de duda. El término «progreso», en su significado pleno y enfático, ha

desaparecido casi por completo de la literatura seria. La gente habla cada vez menos de «progreso» y más de «cambio». Ya no pretenden saber si avanzamos en la buena dirección. Ahora no es el progreso, sino la «creencia» en el progreso o la «idea» de progreso como fenómeno histórico o social, el tema mayor del estudioso contemporáneo de la sociedad. Hace más o menos una generación, el estudio más famoso en este ámbito se titulaba *La idea de progreso*. Su equivalente en la literatura contemporánea se titula *La creencia en el progreso*. La sustitución de «ideas» por «creencia» merece ser reseñada. Ahora bien, para entender la crisis de la creencia en el progreso, debemos clarificar primero el contenido de esta creencia.

¿Qué es el progreso? Progreso, en su sentido enfático, presupone que hay algo que es sencillamente bueno, o un fin, que es el objetivo del progreso. El progreso es el cambio en la dirección de ese fin. He ahí la condición necesaria, pero no suficiente, de la idea de progreso. Como prueba de ello, basta referirse a la idea de la Edad de Oro, la cual también presupone la noción de lo simplemente bueno; pero aquello simplemente bueno, ese fin, está en este caso situado en los orígenes. El fin del hombre, lo simplemente bueno, ha de entenderse de un modo específico, si ha de llegar a ser la base de la idea de progreso. Sugiero que el fin del hombre debe entenderse en primer lugar como perfección de la comprensión, de tal modo que la perfección de la comprensión sea algo semejante a las artes y oficios. La cuestión del origen perfecto o imperfecto del hombre siempre ha resultado controvertida, pero las partes en discusión siempre han aceptado que las artes y oficios, y ciertamente su perfección, no pertenecen al origen del hombre. Por ello, la respuesta a la pregunta sobre la perfección o imperfección del origen del hombre dependerá de cómo se decida la cuestión sobre el valor de las artes y oficios. En todo caso,

la idea de progreso presupone que existe la vida simplemente buena y que el inicio de la vida es radicalmente imperfecto. De acuerdo con esto, encontramos en la ciencia o filosofía griegas una conciencia acabada del progreso: en primer lugar, del progreso logrado con su inevitable consecuencia, la mirada condescendiente sobre la inferioridad o debilidad de los antiguos. Y respecto al progreso futuro, el mismo Aristóteles apunta: «En el arte de la medicina no hay límite a la búsqueda de la salud, y en las otras artes no hay límite a la búsqueda de sus fines respectivos. Puesto que tienden al cumplimiento absoluto de sus fines» (*Política*, 1257b25-28). La posibilidad del progreso infinito, al menos en ciertos aspectos, queda aquí afirmada. Sin embargo, *la* idea de progreso es diferente de la concepción griega del progreso. ¿Cuál es la importancia relativa del cumplimiento, por un lado, y del progreso futuro, por otro? Las afirmaciones más elaboradas sobre el progreso parecen darse en Lucrecio y en Séneca, en los que encontramos claramente afirmada la posibilidad de un progreso infinito de las ciencias y las artes. Sin embargo, Lucrecio era un epicúreo y Séneca un estoico, lo cual supone que ambos presumían que la cuestión fundamental ya había quedado resuelta, fuese por Epicuro o por la doctrina de la Estoa. Sobre esa cuestión fundamental no se contemplaba, pues, ningún futuro progreso. Hablando en términos generales, parece que en el pensamiento clásico las cuestiones decisivas se consideraban ya contestadas —en la medida en que podían ser contestadas—. La única excepción que conozco es Platón, quien consideró que no era posible la realización completa, es decir, la sabiduría plena, sino sólo la búsqueda de la sabiduría, que en griego se dice «filosofía». Insistió también en que no hay límites asignables a esa búsqueda de la sabiduría, por lo que de la noción platónica se sigue la posibilidad, en principio, de un progreso indefinido.

Hasta aquí he hablado del progreso intelectual. ¿Qué hay del progreso social? ¿Son paralelos? La idea de que sean necesariamente paralelos o de que el progreso intelectual vaya acompañado en principio por el progreso social, esta idea, digo, era conocida por los clásicos. Encontramos en ellos la idea de que el arte legislativo, que es el arte social arquetípico, progresa como cualquier otro arte. Sin embargo, Aristóteles, que refiere esta doctrina (*Política*, 1268b26 y sigs.), cuestiona esta solución y remarca la diferencia radical entre las leyes y las artes o los intereses intelectuales. Dicho de manera más general, o más simple, Aristóteles subraya la diferencia radical entre los requerimientos de la vida social y los requerimientos de la vida intelectual. La exigencia capital de la sociedad es la estabilidad, la cual es diferente del progreso.

Si se me permite resumir este punto, en la concepción clásica del progreso se admite con claridad que el progreso intelectual infinito en materias secundarias es teóricamente posible. Pero, acto seguido hemos de añadir que no es posible en la práctica, ya que, según una escuela, el universo visible tiene una duración determinada: ha llegado a ser y perecerá. En cuanto a los que sostienen la otra concepción, a saber, que el universo visible es eterno, afirmaron, especialmente Aristóteles (*Política*, 1269a5-8), que se dan cataclismos periódicos que destruyen las civilizaciones anteriores. De aquí la eterna recurrencia del mismo movimiento del progreso, seguido por el declive y la destrucción. Pero ¿cuáles son los rasgos distintivos en la concepción clásica, comparada con la moderna? Veo dos puntos. Primero, falta en la concepción clásica la noción de un paralelismo garantizado entre el progreso intelectual y el social. En segundo lugar, no hay, en la concepción moderna, ninguna necesidad de un final del movimiento del progreso a consecuencia de catástrofes telúricas o cósmicas.

Sobre el primer punto —el paralelismo asegurado entre el progreso social y el intelectual—, en las afirmaciones de los clásicos sobre el progreso el acento recae sobre el progreso intelectual más que sobre el social. La idea fundamental puede formularse así: la ciencia o la filosofía están reservadas a una minoría, a aquellos que disponen de «buenas naturalezas», como ellos decían, o a aquellos que están «dotados», como decimos nosotros. Su progreso, el progreso de esta pequeña minoría, no afecta necesariamente al conjunto de la sociedad, lejos de ello. Esta manera de pensar es cuestionada radicalmente en el siglo XVII, en los inicios de la filosofía moderna y con la introducción de la noción crucial del método. El método permite la homogeneización de las diferencias naturales de la mente, y los métodos pueden ser aprendidos, en principio, por todos. Sólo el descubrimiento queda reservado a unos pocos. Pero la adquisición de los resultados del descubrimiento, y particularmente del descubrimiento de los métodos, está abierta a todos. Y existe de ello una prueba muy simple: los problemas matemáticos que antaño no podían resolver los grandes genios matemáticos son resueltos hoy por los bachilleres. El nivel de inteligencia —ésta fue la conclusión— se ha elevado considerablemente, y en tanto que esto es posible, hay un paralelismo necesario entre progreso intelectual y social.

Respecto al segundo aspecto —la garantía de un futuro infinito sobre la Tierra, no interrumpido por catástrofes telúricas—, encontramos el desarrollo pleno de este pensamiento en el siglo XVIII. La raza humana tuvo un comienzo, pero no un final, y comenzó hace cerca de siete mil años (el pensador que tengo en mente no aceptaba la cronología bíblica). Por ello, en tanto que la humanidad sólo tiene siete mil años, aún se encuentra en su infancia. Queda abierto un futuro infinito, ¡y miremos todo lo que

hemos logrado en este breve lapso de tiempo —comparado con toda la eternidad— de siete mil años! La cuestión decisiva es, pues, la siguiente: hay un inicio y no hay un final. Obviamente, el argumento presupone un comienzo —de otra manera no podríamos representarnos ese progreso infinito—. El origen de esta idea, la de un comienzo sin un final, podríamos quizás encontrarla en el diálogo platónico del *Timeo*, si lo leemos en sentido literal. Platón, sin embargo, admitía ciertamente las catástrofes telúricas regulares. La fuente, creo, tenemos que encontrarla en una cierta interpretación de la Biblia que hallaremos, por ejemplo, en Maimónides, en el que encontramos el inicio —la creación— y ningún final, y en el que quedan excluidos los cataclismos, no por necesidad natural, sino por la alianza de Dios con Noé. Pero, precisamente de acuerdo con la Biblia, el inicio no puede ser imperfecto. Además, nociones adicionales tan importantes como la del poder del pecado y la de la necesidad de una redención más intensa rebaten necesariamente el efecto de la noción de progreso. De nuevo, pues, en la Biblia, el núcleo del proceso desde el inicio hacia el fin no es el progreso. Existe un pasado clásico, lo busquemos en el Monte Sinaí, en los patriarcas o donde sea. Más aún, y con bastante obviedad, el núcleo del proceso, tal como lo presenta la Biblia, no es el desarrollo intelectual y científico. La disponibilidad de un tiempo infinito para un progreso infinito se presenta, pues, garantizada por el documento de una revelación que condena a los otros elementos cruciales de la idea de progreso. El progreso, en su sentido enfático y completo, es una noción híbrida.

Esta dificultad explica por qué la idea de progreso experimentó una modificación radical en el siglo XIX. Ofrezco un ejemplo de ello:

> La verdad ya no puede encontrarse en un conjunto de proposiciones dogmáticas fijas [...], sino sólo en el proceso de conocimiento, el cual se alza desde estadios inferiores hacia otros siempre más elevados [...] Todos esos estadios son sólo fases perecederas en el desarrollo inacabable desde lo inferior hacia lo alto [...] No hay una verdad final absoluta ni un estadio final absoluto del desarrollo. Nada es imperecedero salvo el ininterrumpido proceso del llegar a ser y del morir, del inacabable ascenso desde lo más bajo hacia lo más elevado. No tenemos que considerar aquí la cuestión de si esta visión está de acuerdo con el estadio actual de la ciencia natural, ya que en la actualidad la ciencia natural predice un posible fin de la existencia de la Tierra y un fin cierto de la habitabilidad de la Tierra. La ciencia natural asume hoy, por tanto, que la historia humana no es sólo un progreso, sino también un declive. Sea de ello lo que fuere, estamos ciertamente aún bastante lejos del punto en el que el declive comience [...].

La afirmación fue hecha por Friedrich Engels, el amigo y colega de Karl Marx (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie*, ed. H. Hayek, pág. 6). Aquí constatamos el abandono de un progreso infinito, propiamente hablando, pero las graves consecuencias que de ello se siguen son eludidas con un incomprensible e injustificable «qué más da». Esta forma más reciente de creencia en el progreso se basa en la decisión de olvidar simplemente la idea de final, de eternidad.

La crisis contemporánea de la civilización occidental puede describirse como idéntica al paroxismo de la crisis de la idea de progreso, en el sentido acabado y enfático del término. Reitero que esa idea consiste en los siguientes elementos: el desarrollo del pensamiento humano en su conjunto es un desarrollo progresivo; la emergencia del pensamiento moderno desde el siglo XVII marca, ciertamente, un progreso sin reservas respecto a todo el pensamiento

anterior; se da un paralelismo fundamental y necesario entre el progreso intelectual y el social; no hay límites asignables al progreso intelectual y social; un progreso intelectual y social infinito es realmente posible; y una vez que la humanidad ha alcanzado un cierto estadio de desarrollo, se tiene una base sólida por debajo de la cual el hombre ya no puede descender. Todos estos elementos se han vuelto dudosos, creo, para todos nosotros. Por mencionar sólo un aspecto, quizás el más decisivo de todos, la idea de progreso estaba ligada a la noción de conquista de la naturaleza, del hombre convertido en dueño y señor de la naturaleza, para mejorar la condición humana. El modelo para ese fin era la ciencia nueva. Todos conocemos el enorme éxito de la nueva ciencia y de la tecnología en ella basada, y todos somos testigos del enorme incremento del poder del hombre. El hombre moderno es un gigante en comparación con el previo. Pero también tenemos que constatar que no se ha dado el correspondiente incremento en sabiduría y bondad. El hombre moderno es un gigante del cual desconocemos si es mejor o peor que sus antecesores. Más aún: el desarrollo de la ciencia moderna culminó en la visión de que el hombre no es capaz de distinguir responsablemente entre el bien y el mal —el famoso «juicio de valor»—. Nada puede decirse de manera responsable sobre el correcto uso de ese inmenso poder. El hombre moderno es un gigante ciego. La duda respecto al progreso condujo a una crisis de la civilización occidental en su conjunto porque, a lo largo del siglo XIX, la vieja distinción entre bueno y malo, o entre el bien y el mal, se había reemplazado poco a poco por la distinción entre progresista y reaccionario. Ninguna distinción simple, firme y eterna entre lo bueno y lo malo podría dar seguridad a aquellos que aprendieron a orientarse sólo a través de la distinción entre progresista y reaccionario, desde el momento en que esas gentes comienzan a dudar del progreso.

La sustitución de la distinción entre bueno y malo por la distinción entre progresista y reaccionario es otro aspecto del descubrimiento de la historia al que me he referido antes. El descubrimiento de la historia por decirlo de manera simple, es idéntico a la sustitución del pasado o del futuro por lo eterno —la sustitución de lo temporal por lo eterno—. Ahora bien, comprender esta crisis de la civilización occidental no puede limitarse a una comprensión del carácter problemático de la idea de progreso, puesto que ésta sólo es una parte o un aspecto de un conjunto más vasto que no dudamos en llamar la modernidad. ¿Qué es la modernidad? Una cuestión difícil que no puede discutirse aquí con detalle. Sin embargo, me gustaría ofrecer una o dos consideraciones que tienen algo de divagación. De entrada, podemos recordar las etapas decisivas que han conducido a la crisis contemporánea de la civilización occidental, y con aquellos que tienen familiaridad con estas cuestiones debo excusarme por la superficialidad de lo que ahora ofreceré de manera breve, pero creo que es importante recordar estas cosas a pesar de todo. Por tanto, contemplen esto como un esquema y no como un análisis.

La civilización occidental tiene dos raíces: la Biblia y la filosofía griega. Permítaseme comenzar volviendo la mirada a la primera de esas raíces, la Biblia, el elemento bíblico. El racionalismo moderno rechazó la teología bíblica y la reemplazó con cosas como el deísmo, el panteísmo y el ateísmo. Pero, a lo largo de ese proceso, la moralidad bíblica ha quedado, en alguna medida, preservada. La bondad siempre parecía consistir en algo hecho de justicia, benevolencia, amor o caridad; y el racionalismo moderno generó una tendencia a creer que esta moralidad bíblica se conservaba mejor si se la divorciaba de la teología bíblica. Pero esto era más visible en el siglo XIX que hoy en día. Hoy no lo es tanto por un evento crucial que se produce entre 1870 y 1880: la

aparición de Nietzsche. La crítica de Nietzsche puede reducirse a una sola proposición: el hombre moderno ha intentado preservar la moralidad bíblica mientras abandonaba la fe bíblica. Y eso es imposible. Si la fe bíblica desaparece, también lo deberá hacer la moralidad bíblica, y una moral radicalmente diferente habrá de ser aceptada. La expresión que Nietzsche emplea es el de la «voluntad de poder». Nietzsche le daba una significación sutil y noble; sin embargo, la interpretación brutal e innoble que se hizo de ella más tarde no es completamente independiente del cambio radical de orientación que él había sugerido.

Respecto al otro elemento mayor de la civilización occidental, el elemento clásico, es decir, la idea de la filosofía o de la ciencia, también experimenta modificaciones. En el siglo XVII comienzan a emerger una nueva filosofía y una nueva ciencia. Formulaban las mismas pretensiones que todas las filosofías y las ciencias precedentes, pero esta revolución del siglo XVII produjo algo que hasta ahora no se había dado: la Ciencia, con mayúsculas. Originalmente, el intento había sido reemplazar la filosofía y la ciencia tradicionales por unas nuevas; pero en el curso de unas pocas generaciones quedó claro que sólo una parte de la nueva filosofía y la nueva ciencia tenían éxito, y un éxito sorprendente. Nadie podía cuestionar estos avances (la física de Newton, por ejemplo). Pero sólo una parte de la nueva ciencia o filosofía tenía éxito, y entonces surge la gran distinción entre filosofía y ciencia, que nos resulta tan familiar. La ciencia es la parte exitosa de la filosofía moderna o ciencia, y la filosofía es la parte fracasada, los restos. La ciencia es, pues, de una dignidad más alta que la filosofía. La consecuencia, que ustedes conocen, es la depreciación de todo conocimiento que no sea científico en ese sentido peculiar. La ciencia se convierte en la autoridad para la filosofía, de una manera perfectamente comparable a como la teología llegó a ser la autoridad

para la filosofía durante la Edad Media. La ciencia es *la* perfección del conocimiento humano del mundo. Pero entonces sucedieron algunas cosas durante el siglo XIX —por ejemplo, el descubrimiento de la geometría no euclídea y sus aplicaciones en física— que dejaron claro que la ciencia no puede describirse de forma adecuada como la perfección de la comprensión humana natural del mundo, sino más bien como una modificación radical de ésta. En otras palabras, la ciencia se basa sobre ciertas hipótesis fundamentales que, como tales, no son absolutamente necesarias y que siempre mantienen ese carácter hipotético. La consecuencia, de nuevo, la extrajo Nietzsche con más claridad: la ciencia no es sino una interpretación del mundo entre otras muchas. La interpretación científica del mundo tiene ciertas ventajas, pero eso, por supuesto, no le confiere un estatuto cognitivo últimamente superior. La última consecuencia ha sido formulada, como saben, por ciertos contemporáneos nuestros: la ciencia moderna no es en ningún caso superior a la ciencia griega, igual que la poesía moderna no es superior en nada a la poesía griega. En otras palabras, incluso la ciencia con su enorme prestigio —un prestigio superior al de cualquier otro poder del mundo moderno— es también una especie de gigante con los pies de barro, si atendemos a sus fundamentos. Como consecuencia de esta cadena de desarrollo científico, la noción de una moralidad racional, el legado de la filosofía griega, ha perdido su prestigio por completo; se arguye que todas las elecciones son, en última instancia, no racionales o irracionales.

II

La causa inmediata del declive de la creencia en el progreso quizá puede formularse como sigue: la idea de progre-

so en el sentido moderno implica que, una vez que el hombre ha logrado un cierto nivel intelectual, social o moral, allí se da una base de existencia estable, por debajo de la cual no puede descender. Sin embargo, esta proposición es empíricamente refutada por la barbarie increíble de la que hemos sido desafortunados testigos en nuestro siglo. Podemos decir que la idea de progreso, en su sentido enfático y completo, se funda sobre esperanzas que no están en absoluto garantizadas. Es posible ver esto incluso en muchos críticos de la idea de progreso. Uno de los más famosos críticos de la idea de progreso anteriores a la Primera Guerra Mundial, el francés Georges Sorel, escribió el libro *Las ilusiones del progreso*. Pero, curiosamente, Sorel declaró que el declive del mundo occidental era imposible a causa de la vitalidad de la tradición occidental. Pienso que todos hemos llegado a ser ahora suficientemente serios como para admitir que, haya lo que haya de equivocado en Spengler —y los errores son numerosos—, el mismo título de su libro *La decadencia de Occidente* es más serio, más razonable, que esas esperanzas que tanto duraron.

La barbarie que hemos presenciado, y que aún presenciamos, no es del todo accidental. La intención del desarrollo moderno era, por supuesto, aportar una civilización más alta, una civilización que sobrepasaría todas las anteriores. El efecto del desarrollo moderno fue, sin embargo, algo diferente. En el período moderno se ha corroído y destruido gradualmente el legado de la civilización occidental. El alma del desarrollo moderno, podríamos decir, es un tipo peculiar de realismo que consiste en la noción de que los principios morales y la apelación a ellos —la prédica, el sermón— no son eficaces. Por ello, se ha de buscar un sustituto de los principios morales que sea más eficaz que el vano sermonear. Sustitutos de ese orden se hallaron, por ejemplo, en las instituciones o en la economía y, quizás el más importante de

ellos, en lo que se llama el «proceso histórico» —lo que quiere decir que el proceso histórico sería, en un sentido, una garantía mucho más clara para la realización de la vida buena que lo que el individuo haría o podría hacer a través de sus propios esfuerzos—. Este cambio se manifiesta, ya lo hemos apuntado, en el cambio del lenguaje en general y, sobre todo, en la sustitución de la distinción entre bueno y malo por la distinción entre progresista y reaccionario, que tendría como implicación el que tengamos que elegir y hacer lo que conduce al progreso, lo que está de acuerdo con las tendencias históricas, y que sea inmoral o indecente mostrar la más mínima reticencia respecto a tales adaptaciones. Una vez que ha quedado claro que, sin embargo, las tendencias históricas son completamente ambiguas y que, por tanto, no pueden servir como referencia, o que, con otras palabras, subirse al carro o a la ola del futuro no es más razonable que resistirse a esas corrientes, no queda ya ningún criterio. Los hechos, entendidos como procesos históricos, no nos enseñan nada referente a los valores, y la consecuencia del abandono de un verdadero principio moral fue que los juicios de valor quedasen privados de todo soporte objetivo. Para expresar esto con toda la claridad necesaria —aunque podemos saber de ello a través del simple estudio de las ciencias sociales—, los valores de la barbarie y del canibalismo serían tan defendibles como los de la civilización.

He hablado de la modernidad como de algo preciso y susceptible, por tanto, de ser conocido. Un análisis de este fenómeno está fuera de lugar aquí, como es obvio. En vez de ello, me gustaría enumerar esos elementos característicos de la modernidad que resultan particularmente sorprendentes, al menos para mí. Pero debo adelantar una observación para evitar malentendidos. Un fenómeno moderno no se caracteriza por el hecho de estar localizado, digamos, entre 1600 y 1952, porque las tradiciones premodernas sobrevi-

vieron y sobreviven, por supuesto. Y, más aún, a través del período moderno, y desde sus orígenes, se ha dado un movimiento constante de oposición a él. Un fenómeno muy bien conocido, quizás en demasía, es el de la querella entre los antiguos y los modernos, al final del siglo XVII, que en su configuración más conocida estuvo centrado sobre la cuestión, relativamente poco importante, de si el drama francés del siglo XVII era realmente comparable al drama clásico. La querella real entre los antiguos y los modernos no tuvo que ver con el drama, por supuesto, sino con la ciencia moderna y la filosofía. Hubo una resistencia a la ciencia moderna desde el comienzo: su representante más grande en las letras inglesas fue Swift; pero la volvemos a encontrar pujante en el clasicismo alemán de la segunda mitad del XVIII; y a continuación, en el siglo XIX, este movimiento, este contramovimiento, se vio ciertamente arrinconado como gran corriente intelectual. Pero, como es natural, la tradición persistió en alguna medida. Así que, habiendo dejado claro que no entiendo por modernidad algo simplemente cronológico, déjenme indicar ahora los que creo son los elementos más llamativos de la modernidad, de una manera puramente enumerativa, sin intentar su análisis.

El primer rasgo característico del pensamiento moderno como tal es, podríamos decir, su carácter antropocéntrico. Aunque esto en apariencia es desmentido por el hecho de que la ciencia moderna, con su carácter copernicano, resulte mucho más radicalmente antiantropocéntrica que el pensamiento anterior, un estudio realizado con más atención muestra que eso no es verdad. Cuando hablo del carácter antropocéntrico del pensamiento moderno, lo opongo al carácter geocéntrico del pensamiento bíblico y medieval y al carácter cosmocéntrico del pensamiento clásico. Queda muy claro si miramos la filosofía moderna que, aunque no tenga la autoridad general de la que dispone la ciencia, es una especie de conciencia, de conciencia de sí, de la ciencia moderna. Basta

mirar los títulos de los libros más famosos de la filosofía moderna para comprobar que la filosofía es, o tiende a ser, un análisis de la mente humana. También podríamos ver fácilmente este rasgo, aunque resultaría más laborioso, comprobando qué disciplinas filosóficas emergieron en la época moderna que eran desconocidas para la filosofía anterior: todas son partes de la filosofía del hombre o de la mente humana. La idea que subyace, que no aparece claramente en todo momento pero con mucha claridad en ciertos lugares, es que toda verdad, todo sentido, todo orden, toda belleza se origina en el sujeto pensante, en el pensamiento humano, en el hombre. Algunas formulaciones célebres: «Sólo conocemos aquello que creamos» (Hobbes); «El entendimiento prescribe a la naturaleza sus leyes» (Kant); «He descubierto una espontaneidad, poco conocida anteriormente, de las mónadas de los pensamientos» (Leibniz). Por dar un ejemplo popular muy simple, las actividades humanas que antes se denominaban artes imitativas ahora se llaman artes creativas. No debemos olvidar que incluso los pensadores ateos, materialistas, de la antigüedad clásica dieron por supuesto que el hombre está sujeto a algo más elevado que él mismo, por ejemplo, el orden cósmico global, y que el hombre no es el origen de todo significado.

Conectado con este carácter antropocéntrico encontramos un cambio radical de la orientación moral, que se constata con especial claridad en el hecho de la emergencia del concepto de los derechos con la forma precisa que adquirieron en el pensamiento social moderno. De manera general, el pensamiento premoderno ponía el acento sobre el deber, y los derechos, si eran mencionados, eran entendidos como derivados de los deberes y subordinados al cumplimiento de aquéllos. En la época moderna encontramos la tendencia, de nuevo no expresada siempre con total claridad, pero ciertamente reconocible, a asignar la prima-

cía a los derechos y a contemplar los deberes como secundarios, aunque se reconociese, por supuesto, su importancia. Esto tiene relación con otro hecho: en el período crucial del siglo XVII, cuando el cambio se hace más visible, se entiende que el derecho fundamental coincide con una pasión. Las pasiones quedan en cierta medida emancipadas, porque en la concepción tradicional la pasión estaba subordinada a la acción, y la acción quería decir virtud. El cambio que podemos observar a lo largo del siglo XVII en todos los pensadores revolucionarios más conocidos, es que la misma virtud se concibe ahora como pasión. En otras palabras, la idea de que la virtud es una actitud de control, contención, regulación, ordenación, respecto de la pasión —recordemos la imagen del *Fedro* platónico, los caballos y el auriga—, es abandonada cuando la misma virtud es entendida como pasión. Esto conduce a otro cambio que se manifiesta sólo en un momento más tardío, a saber: que la libertad ocupa gradualmente el lugar de la virtud; de modo tal que, en muchos pensadores contemporáneos, encontramos no que la libertad es lo mismo que el libertinaje —que no lo son resulta evidente—, sino que la distinción entre libertad y libertinaje adopta un sentido diferente, un sentido totalmente diferente. La vida buena no consiste, como sí pasaba en la concepción anterior, en la conformidad con un modelo previo a la voluntad humana, sino primordialmente en la generación del modelo mismo. La vida buena ya no consistirá en un qué y un cómo, sino sólo en el cómo. Para afirmarlo de manera algo diferente, e insisto en que sólo estoy enumerando, el hombre no tiene una naturaleza sobre la que pueda hablar. Él es lo que hace de sí mismo; la misma humanidad del hombre es adquirida. Ésta me parece ser una idea admitida en muchos ámbitos; absolutamente estables son ciertas características, calificadas de biológicas, y quizás algunas características psicológicas muy elementales, el carácter de la

percepción, etc. Pero todas las cosas interesantes no se producen según un modelo que antecede a la acción humana, sino que son producto de la misma actividad humana. La mismísima humanidad del ser humano es una adquisición.

Y esto me lleva al tercer punto, que sólo se mostró claramente en el siglo XIX y que constituye una especie de correctivo de esta radical emancipación del hombre respecto de lo suprahumano. Se hizo aún más claro que la libertad del hombre es inseparable de una radical dependencia. Sin embargo, esta dependencia se concibió como producto de la misma libertad humana, y el nombre para ello es el de «historia». El pretendido descubrimiento de la historia consiste en la constatación, o en la pretendida constatación, de un límite radical de la libertad humana que se hallaría en el uso precedente de esa libertad, y no en su naturaleza o en el orden global de la naturaleza o de la creación. Este elemento es, en mi opinión, de una importancia creciente: hasta el punto de que hoy se tiene tendencia a decir que el carácter específico del pensamiento moderno es «la historia», una noción que, así configurada, resulta ajena, por supuesto, al pensamiento clásico o a cualquier forma de pensamiento premoderno (también al pensamiento bíblico, naturalmente). Si tuviese tiempo para ello, intentaría mostrar que en esta así llamada historización del pensamiento moderno se hace más visible, desde un punto de vista técnico, el problema de la modernidad. Y un punto de vista técnico tiene efectos muy convincentes, al menos en ciertas personas. Pero lo he de dejar así.

La crisis de la modernidad, sobre la que hemos estado reflexionando, conduce a pensar que deberíamos retornar. Pero ¿retornar a qué? Obviamente, a la civilización occidental en su integridad premoderna, a los principios de la civilización occidental. Sin embargo, hallamos aquí una dificultad, porque la civilización occidental la conforman dos

elementos, o tiene dos raíces, que se contradicen de manera fundamental. Podemos denominar estos dos elementos, como lo he hecho en otro lugar, Jerusalén y Atenas o, por hablar con lenguaje no metafórico, la Biblia y la filosofía griega. A ese desacuerdo radical se le suele restar importancia hoy en día. Y esta operación tiene una cierta justificación superficial, ya que el conjunto de la historia de Occidente se presenta, en una primera impresión, como un intento de armonizar, o sintetizar, la Biblia y la filosofía griega. Pero un estudio más riguroso mostraría que lo que pasó, y ha ido pasando en Occidente durante muchos siglos, no es una armonización, sino un intento de armonización. Estos intentos estaban condenados al fracaso por la siguiente razón: cada una de esas dos raíces del mundo occidental proclama algo esencial, y aquello esencial proclamado por la Biblia es incompatible, al menos tal como la Biblia lo comprende, con aquello esencial proclamado por la filosofía griega, tal como ésta lo entiende. Por decirlo de forma sencilla y, en cierta manera con crudeza, la cosa esencial según la filosofía griega es una vida conforme a un entendimiento autónomo. La cosa necesaria según la Biblia es la vida de amor obediente. Las armonizaciones y síntesis son posibles porque la filosofía griega puede usar el amor obediente como subordinado, y la Biblia puede usar la filosofía como sirvienta; pero lo que es utilizado así en los dos casos se rebela contra semejante empleo y el conflicto es realmente radical. Sin embargo, ese mismo desacuerdo presupone un cierto acuerdo. De hecho, se puede decir que cada desacuerdo presupone un cierto acuerdo porque la gente debe estar en desacuerdo sobre algo y debe coincidir sobre la importancia de ese algo. Pero, en este caso, el desacuerdo es más profundo que el meramente formal.

¿Cuál es, pues, el terreno de acuerdo entre la filosofía griega y la Biblia? Podríamos decir, en clave negativa —y

podríamos desarrollar fácilmente esta posición—, que hay un perfecto acuerdo entre la Biblia y la filosofía griega en la oposición a esos elementos de la modernidad que fueron descritos más arriba. Son rechazados, explícita o implícitamente, a la vez por la Biblia y por la filosofía griega. Pero este acuerdo es, por supuesto, implícito, y deberíamos contemplarlo tal como se muestra directamente en los textos. Uno puede decir, y no es equivocado hacerlo, que la Biblia y la filosofía griega están de acuerdo en lo que concierne a lo que podríamos llamar, y de hecho así lo hacemos, la moralidad. Coinciden, si puedo decirlo así, en la importancia de la moralidad, su contenido y su insuficiencia última. Su desacuerdo versa sobre esa *X* que complementa o suplementa la moralidad o, y sería sólo otra manera de decirlo, no están de acuerdo respecto a la base de la moralidad.

Les ofreceré primero una breve consideración, un recordatorio, más bien, sobre el acuerdo. Ahora, algunos afirman que hay una oposición radical y sin matices entre la moralidad bíblica y la moralidad filosófica. Si oímos hablar a cierta gente, tendríamos que creer que los filósofos griegos no hicieron más que ensalzar la pederastia, mientras que Moisés no hizo otra cosa que frenarla. Estas personas se han tenido que limitar a una lectura muy selectiva de una parte del *Banquete* y del inicio del *Cármides*; no pueden haber leído el único texto en el que Platón plantea prescripciones específicas para la sociedad humana, en concreto, las *Leyes*; y lo que dicen las *Leyes* sobre esa cuestión (835c y sigs.) coincide perfectamente con lo que dice Moisés. Esos teólogos que identificaron la segunda tabla del Decálogo, como la llaman los cristianos, con la ley natural de la filosofía griega iban bien orientados. Era tan evidente para Aristóteles como para Moisés que el asesinato, el robo, el adulterio, etc., son infames sin matices (*Ética a Nicómaco*, 1107a9 y sigs.). La filo-

sofía griega y la Biblia coinciden incluso en que el marco correcto de la moralidad es el de la familia patriarcal, que es, o tiende a ser, monógama, y que forma la célula de una sociedad en la que los varones adultos libres, y especialmente los mayores, predominan. Digan lo que digan la Biblia y la filosofía sobre la nobleza de ciertas mujeres, en principio ambas insisten en la superioridad del sexo masculino. La Biblia vincula la caída de Adán con la tentación de Eva. Platón liga la caída del mejor orden social a la codicia de una mujer (*República*, 549c-d). Compuesta de hombres libres, la sociedad elogiada por la Biblia y la filosofía griega rechaza adorar a ningún ser humano. No tengo que citar aquí la Biblia, puesto que leo en un autor griego: «No adorarás a ningún ser humano como tu señor, sino sólo a los dioses», y expresa un aborrecimiento casi bíblico respecto de los hombres que pretenden honores divinos. La Biblia y la filosofía griega coinciden al asignar el más elevado lugar entre las virtudes, no al coraje o la hombría, sino a la justicia. Y por «justicia» ambas entienden, primariamente, obediencia a la ley. La ley que demanda la completa obediencia del hombre es, en ambos casos, no sólo la ley civil, penal o constitucional, sino también la ley moral y religiosa. La ley es, en el lenguaje bíblico, la guía, la *Torah*, del conjunto de la vida del hombre. En palabras de la Biblia, «es tu vida» o «es árbol de vida para quien lo consigue» (*Proverbios*, 3,18); y en palabras de Platón, «la ley realiza la bendición de aquellos que la obedecen» (*Leyes*, 718b). Su carácter comprehensivo puede expresarse, como hizo Aristóteles, de la manera siguiente: «Lo que la ley no ordena, lo prohíbe» (*Ética a Nicómaco*, 1138a8); y ésa, sustancialmente, es también la perspectiva bíblica, como muestran mandamientos como el de «Comeréis a saciedad» (*Levítico*, 25,19) y el de «Procread y multiplicaos» (*Génesis* 1,28). La obediencia a una ley de este tipo es más que la obediencia común: es humildad. No sorprenderá que

el mayor profeta de la Biblia, así como el griego más obediente a la ley, sean ensalzados por su humildad. La ley y la justicia, así entendidas, son ley y justicia divinas. El dominio de la ley es, fundamentalmente, el dominio de Dios, la teocracia. La obediencia o desobediencia humanas a la ley provocan la retribución divina. Lo que Platón afirma en el décimo libro de las *Leyes* sobre la incapacidad humana para escapar de la retribución divina es casi literalmente idéntico a ciertos versos de Amós y del Salmo 139. En este contexto podríamos incluso mencionar, y sin tener que disculparnos, creo, la relación entre el monoteísmo de la Biblia y el monoteísmo hacia el que tiende la filosofía griega, y la relación entre el primer capítulo del *Génesis* y el *Timeo* platónico. Pero la Biblia y la filosofía griega no están de acuerdo meramente con respecto al lugar que ambas asignan a la justicia, la conexión entre la justicia y la ley, el carácter de la ley y la retribución divina. También coinciden respecto al problema de la justicia, respecto a la dificultad creada por la miseria del justo y la prosperidad del malvado. No podemos leer la descripción de Platón en el segundo libro de la *República* del hombre absolutamente justo que padece lo que sería el justo destino del hombre más injusto sin acordarnos de la descripción que hace Isaías de aquel que no cometió jamás violencia, y a quien no se le encontró ninguna mentira en su boca, pero que fue oprimido, humillado y llevado como un cordero al matadero (*Isaías*, 53,7). Y, así como la *República* de Platón concluye con la reintegración de todo tipo de prosperidad al justo, el *Libro de Job* acaba con la devolución al justo Job de todo lo que había perdido temporalmente.

Bien, en el curso de estas observaciones en extremo sumarias, he reemplazado tácitamente «moralidad» por «justicia», entendiendo por ésta la obediencia a la ley divina. Esta noción de la ley divina es, me parece, el terreno común de

la Biblia y de la filosofía griega. Y aquí empleo un término que es fácil de traducir al griego y al hebreo bíblico. Pero debo ser más preciso. El terreno común a la Biblia y la filosofía griega es el problema de la ley divina, problema que resuelven de manera diametralmente opuesta.

Antes de hablar de la raíz de su diferencia, me gustaría ilustrar el antagonismo fundamental entre la Biblia y la filosofía griega enumerando algunas de sus consecuencias. He indicado el lugar de la justicia tanto en la Biblia como en la filosofía griega. Podemos tomar la *Ética* aristotélica como la presentación más perfecta o, ciertamente, la más accesible, de la ética filosófica. Pero la *Ética* de Aristóteles tiene dos focos, no uno: la justicia, por un lado, y la magnanimidad o noble orgullo, por otro. Ambas, justicia y magnanimidad, comprenden el resto de las virtudes, como dice Aristóteles, pero de diferentes maneras. La justicia consta de todas las otras virtudes en tanto que las acciones que se siguen de ellas se refieren a los otros hombres; la magnanimidad, por su parte, consta de todas las virtudes en la medida en que éstas engrandecen al hombre mismo. Ahora bien, hay una estrecha relación entre la justicia aristotélica y la bíblica, pero la magnanimidad aristotélica, que supone que un hombre pueda aspirar a grandes honores cuando los merece, es ajena a la Biblia. La humildad bíblica excluye la magnanimidad en sentido griego. Hay una estrecha relación entre el hombre magnánimo y el perfecto caballero. Hay pocos, muy pocos, caballeros y damas en la Biblia —espero que este comentario no se entienda como una crítica al texto bíblico—. Tenemos a Saúl, que desobedeció un mandato divino y, haciéndolo, ejecuta una noble acción: perdona a su hermano, el rey Agag, y destruye sólo lo que era vil y miserable. A causa de ello, Saúl es rechazado por Dios y Agag es descuartizado por el profeta Samuel ante Dios. En vez de a Saúl, Dios eligió a David, que realizó toda una serie de

acciones que un caballero no haría, que fue uno de los mayores pecadores, pero, a la vez, uno de los hombres más dispuestos al arrepentimiento que hayan vivido jamás. Tenemos a un caballero, Jonatán, que fue demasiado noble para competir con su amigo David por el trono de Israel. Y una dama, Mikal, la esposa de David, que vio a David saltando y danzando ante el Señor; ella lo menospreció en su corazón y lo ridiculizó por haber comprometido su dignidad real, sin avergonzarse, al brincar y bailar ante la gentuza; pero fue castigada por Dios con la esterilidad. No necesito insistir sobre el vínculo evidente que existe entre el rechazo de la noción del caballero en la Biblia y la insistencia bíblica sobre los deberes del hombre para con el pobre. Los filósofos griegos estaban bien lejos de ser unos vulgares adoradores de la riqueza, ¿lo he de recordar? Sócrates vivía en la pobreza absoluta, como él mismo subraya, y no llegaba a comprender por qué un caballo puede llegar a ser bueno, sin tener dinero, mientras que ése no puede ser el caso con un hombre. Pero aquellos filósofos sostuvieron que, en lo que toca al común de los hombres, la virtud presupone una independencia económica razonable. La Biblia, por su lado, hace de «pobre», «pío» o «justo» términos sinónimos. Comparada con la Biblia, la filosofía griega parece no tener corazón, en éste y en otros ámbitos. La magnanimidad presupone la convicción de un hombre sobre su propio mérito. Presupone que el hombre es capaz de ser virtuoso, gracias a sus propios esfuerzos. Si esta condición se satisface, la conciencia de sus errores, de sus fracasos o de sus pecados es algo indigno del hombre bueno. Cito de nuevo a Aristóteles: «El sentimiento de la vergüenza [que es esa conciencia de los fallos humanos] conviene a los hombres jóvenes que todavía no pueden ser totalmente virtuosos, pero no a los hombres de edad madura que son libres de no equivocarse desde el principio» (*Ética a Nicómaco*, 1128b10 y sigs.). Sin embargo,

por citar el comentario hecho por un caballero del siglo XX sobre otro caballero, «la deshonra era imposible en razón de su carácter y comportamiento». Los filósofos griegos divergían sobre la cuestión de saber si un hombre puede llegar a ser totalmente virtuoso: si algunos, como Sócrates, negaron esta posibilidad, simplemente reemplazaron la autosatisfacción, la admiración de sí mismo del hombre virtuoso, por la autosatisfacción y la admiración de sí mismo de aquel que se encamina con constancia hacia la virtud. Sócrates no da a entender, en lo que afecta al pequeño número de hombres felices, que éstos deberían arrepentirse o expresar un sentimiento de culpa. La culpabilidad humana fue, ciertamente, el tema central de la tragedia. De aquí que Platón expulse a la tragedia de su ciudad óptima (no estoy diciendo que ésta sea toda la historia: sólo es una parte de la misma que colegimos del hecho de que la tragedia sea reemplazada por los cantos en honor de los hombres virtuosos). Y, según Aristóteles, el héroe trágico es necesariamente un hombre común y no de rango elevado. Además, debería señalarse que la tragedia se escribe y se representa para beneficio de la multitud. Su función es suscitar las pasiones del miedo y la piedad para purgarlas mejor.

Sin embargo, el miedo y la piedad son precisamente las pasiones vinculadas de forma necesaria con el sentimiento de culpa. Cuando soy culpable, cuando llego a ser consciente de mi culpabilidad, enseguida experimento el sentimiento de piedad hacia aquel al que he herido o dañado y el de miedo hacia quien vengue mi afrenta. En términos humanos, la unidad del miedo y la piedad combinada con el fenómeno de la culpa parecerían ser la raíz de la religión. Dios, el rey o el juez, es el objeto de temor; y Dios, el padre de todos, nos hace a todos hermanos y consagra así la piedad. Según Aristóteles, sin estos sentimientos, que tienen que ser purgados por la tragedia, el mejor tipo de hombre es liberado de toda

morbosidad y puede comprometerse con todo su corazón en la acción noble. A menudo se le ha reprochado a la filosofía griega la ausencia de ese brutal examen de las propias intenciones que es consecuencia de la demanda bíblica de la pureza del corazón. «Conócete a ti mismo» significa para los griegos conocer lo que significa ser humano, conocer cuál es el lugar del hombre en el universo, examinar las opiniones y prejuicios, más que escrutar el propio corazón. Esta falta de profundidad de la filosofía, tal como se la llama, sólo puede mantenerse de manera coherente si se asume que Dios no se preocupa de la bondad del hombre o que la bondad del hombre es sólo cuestión de él. La Biblia y la filosofía griega coinciden, es cierto, en la importancia de la moralidad o la justicia y en la insuficiencia de la moralidad, pero discrepan sobre lo que completa la moralidad. De acuerdo con los filósofos griegos, como ya se ha apuntado, lo que la completa es el entendimiento o la contemplación. Ahora bien, esto tiende, necesariamente, a debilitar la grandeza de las exigencias morales, mientras que la humildad, un sentimiento de culpa, el arrepentimiento y la fe en la gracia divina —que completan la moralidad según la Biblia— necesariamente fortalecen la majestad de las exigencias morales. Una muestra de ello es el hecho de que la contemplación sea esencialmente una posibilidad al margen de lo social o asocial, mientras que la obediencia y la fe están referidas esencialmente a la comunidad de los creyentes. Citando al pensador medieval judío, Yehuda Halevi, «la sabiduría de los griegos ofrece las más bellas flores, pero no frutos», en donde «frutos» quiere decir «acciones» (*Dîwân*, 2 vols., ed. Heinrich B. Brody [Berlín, 1899 (vol. 1) y 1909 (vol. 2), 2. 166]. Esa perfección asocial que es la contemplación presupone normalmente una comunidad política, la ciudad, que es considerada por los filósofos, de manera consecuente, fundamentalmente buena. Lo mismo ocurre con las técnicas, sin cuyos servicios, e in-

cluso modelo, la vida política y la vida filosófica no serían posibles. De acuerdo con la Biblia, sin embargo, el primer fundador de una ciudad fue el primer homicida, y sus descendientes fueron los primeros inventores de las técnicas. No es la ciudad, no es la civilización, sino el desierto, el lugar en el que el Dios bíblico se revela. El favor del Dios bíblico no lo alcanza el campesino Caín, sino el pastor Abel.

La fuerza de la exigencia moral es debilitada en la filosofía griega porque en ésta esa demanda no está sostenida por promesas divinas. Según Platón, por ejemplo, el mal nunca desaparecerá de la Tierra, mientras que el fin de los tiempos traerá, según la Biblia, la redención perfecta. Por ello, el filósofo vive en un estadio más allá del miedo y del temor, así como más allá de la esperanza, y el origen de la sabiduría no es, como pasa en la Biblia, el temor de Dios, sino más bien el sentimiento del asombro. El hombre bíblico vive en el miedo y el temblor, así como en la esperanza. Esto conduce a una particular serenidad del filósofo, que desearía ilustrar aquí con sólo un ejemplo que no considero en absoluto casual. El profeta Natán condena seria y despiadadamente al rey David por haber perpetrado un asesinato y cometido un acto de adulterio. Contrasto ese episodio con la manera en que un poeta-filósofo griego (en *Sobre la tiranía* de Jenofonte) intenta, con humor y elegancia, convencer a un tirano griego, que había cometido numerosos asesinatos y otros crímenes, que habría obtenido más placer siendo más razonable. Creo que puedo ilustrar la diferencia con otros dos eventos o relatos característicos. Pensemos en el relato del *Akedah* —la promesa de Isaac— en la historia de Abraham. El punto crucial aquí se halla en el hecho de que Abraham obedezca un mandamiento que es incomprensible; lo es porque él había recibido la promesa de que su nombre sería recordado a través de Isaac y sus descendientes, y ahora se le pide que sacrifique ese hijo. Sin

embargo, Abraham obedece el mandato sin dudar. La única analogía que podría encontrar en la filosofía griega sería el ejemplo de Sócrates, quien recibe, o cree haber recibido, un mandato de Apolo; aunque en este caso la acción no consiste en una obediencia sin vacilación, sino en el examen de un dicho incomprensible de Apolo.

Una vez vistos estos ejemplos, ¿cuál es la diferencia? Los principios fueron aclarados durante el debate medieval, en los bellos días de la discusión teológica; en especial, la *Guía de perplejos* de Maimónides constituye probablemente el análisis más eminente de esta diferencia fundamental. El problema, tal como él lo formuló, es el siguiente: la filosofía enseña la eternidad del mundo, y la Biblia enseña la creación a partir de la nada. Este conflicto debe entenderse correctamente, porque Maimónides está pensando sobre todo en Aristóteles, quien sostenía la tesis de la eternidad del universo visible. Pero si lo ampliamos y lo aplicamos no sólo a este cosmos, a este universo visible en el que vivimos ahora, sino a cualquier cosmos o caos que nunca pueda existir, ciertamente la filosofía griega enseña la eternidad del cosmos o del caos; mientras que la Biblia enseña la creación, es decir, la creación a partir de nada. La raíz del asunto, sin embargo, es que únicamente la Biblia sostiene la omnipotencia divina, y el pensamiento de la omnipotencia divina es de manera absoluta incompatible con la filosofía griega en cualquiera de sus formas. Y creo que podemos remontar esta cuestión a los mismísimos inicios de la literatura griega —aunque, técnicamente, mucho más allá de la filosofía—, al pasaje de la *Odisea* (10, 302) en el que Hermes muestra a Ulises una cierta hierba con la que podría defenderse, él y sus compañeros, de Circe. En este contexto, sin embargo, los dioses lo pueden todo, son omnipotentes, podemos decir; pero es de sumo interés lo que este concepto significa en este contexto. ¿Por qué los dioses son omnipotentes? Porque conocen las

naturalezas de todas las cosas, lo cual significa, ciertamente, que no son omnipotentes. Conocen las naturalezas de las cosas que son independientes por completo de ellos, y a través de ese conocimiento son capaces de usarlas todas de forma apropiada. En todo el pensamiento griego encontramos, bajo una u otra forma, una necesidad impersonal más elevada que cualquier ser personal, mientras que en la Biblia la causa primera es, como la gente dice ahora, una persona. Esto está ligado al hecho de que la preocupación de Dios por el hombre es, si podemos decirlo así, absolutamente esencial al Dios bíblico, mientras que esta preocupación es, por decirlo suavemente, algo problemático para cualquier filósofo griego. Dicho de modo algo diferente, lo que ahora se denomina experiencia religiosa es subrayado y entendido en la Biblia como la experiencia genuina; mientras que, desde el punto de vista de los filósofos griegos, esta experiencia religiosa es una interpretación cuestionable, tomo el ejemplo de Platón: una interpretación cuestionable de la experiencia del alma como principio que tiende a penetrarlo todo (véase *Leyes,* 10).

Debemos intentar, tanto como sea posible, comprender este antagonismo. Puede cuestionarse, con razón, si lo que voy a decir ahora puede considerarse en verdad un intento de comprensión; así, podrían tomarlo como una especie de ilustración desde el punto de vista, digamos, de la ciencia social. Para aclarar este antagonismo nos podemos proponer retornar al estrato común a la Biblia y la filosofía griega, al estrato más elemental, uno que es común, o que puede suponerse común a todos los hombres. ¿Cómo podemos encontrarlo? Creo que es más fácil comenzar desde la filosofía, por la simple razón de que la pregunta que planteo aquí es una pregunta científica o filosófica. Tenemos que desenvolvernos en el elemento del pensamiento conceptual, como se le denomina, y éste es, por supuesto, el elemento de la filo-

sofía. De acuerdo con ello, me gustaría perfilar el asunto con más precisión. Lo que distingue a la Biblia de la filosofía griega es el hecho de que ésta se basa en la siguiente premisa: existe algo así como la naturaleza, o las naturalezas, una noción que no tiene equivalente en el pensamiento bíblico. Habría que subrayar aquí que no hay un término equivalente en el hebreo bíblico para «naturaleza» —la palabra hebrea se deriva muy indirectamente de un término griego que es un equivalente de «naturaleza», *charakter*, *teva* en hebreo—. De modo que la cuestión, desde este punto de vista, queda así: debemos ir más allá del descubrimiento o invención de la naturaleza. Tenemos que intentar discernir lo que podríamos llamar el equivalente prefilosófico de la naturaleza y, empezando por ahí, quizá podamos llegar a una comprensión puramente histórica del antagonismo que analizamos. Déjenme añadir otro aspecto. La filosofía es la búsqueda de principios, de significado —seamos casi literales— de los inicios, de las cosas primeras. Esto es, por supuesto, algo común a la filosofía y al mito, y sugeriría, de ahora en adelante, que la filosofía, a diferencia del mito, nace en el momento en que la búsqueda de los orígenes se entiende a la luz de la idea de naturaleza.

Así pues, ¿cuál es el equivalente prefilosófico de naturaleza? Creo que podemos encontrar la respuesta a esta pregunta en nociones como las de «costumbre» o «camino». Esta respuesta se me ocurrió, de manera muy simple, como resultado de la lectura de Maimónides, quien conocía muy bien las verdaderas raíces de las que estoy hablando. Al comienzo de su gran texto legal, el *Mishneh Torah*, en la primera sección titulada «Hilchot Yesodei ha-Torah» o «Leyes relativas a los fundamentos de la *Torah*», en el capítulo 4, habla de los cuatro elementos. Antes de introducir el término «naturaleza», habla de la costumbre o el camino —la cos-

tumbre del fuego, el camino de la tierra—; poco después se refiere a la naturaleza del agua. Y esta intuición llega, me parece, a la raíz del problema. Las rúbricas «costumbre» y «camino» son nociones bíblicas y, por supuesto, se pueden encontrar también en fuentes griegas. Además, yo asumiría, hasta que se demuestre lo contrario, que estas ideas son realmente universales. La gente ha observado, en todos los tiempos y lugares, que las cosas se comportan de manera regular, que tienen costumbres y cauces de comportamiento. Tomemos, por ejemplo, la expresión bíblica *derech nashim*, el camino de las mujeres, la menstruación, o una expresión griega como *boskematón diké*, la costumbre de las bestias, que quiere decir lo mismo que la naturaleza de las bestias. O, de nuevo en el hebreo bíblico, la palabra *mishpat*, que significa la costumbre o la ley de una cosa, tal como se refleja en su comportamiento regular. En este contexto, está claro que no se hace ninguna distinción entre la costumbre de los perros y la de los filisteos; por ejemplo, un filisteo se comporta regularmente de acuerdo con su camino, y el perro lo hace regularmente según el suyo. También podríamos tomar leones y hebreos, si consideran que sólo pongo ejemplos pobres. Así que las cosas tienen un comportamiento regular, costumbres o caminos. Aprendí también de un estudiante indio que el término hindi *dharma*, que se traduce habitualmente por «religión», significa costumbre o camino, y puede referirse a cosas tales como la costumbre o camino del hierro, de los árboles y otras cosas. Y en tanto que la costumbre o camino de los seres humanos es, por supuesto, la religión hindú, significa también, de manera derivada aunque fundamental, lo que está de acuerdo con la religión.

Si aceptamos ahora que esta idea del «camino» es realmente el equivalente prefilosófico de la naturaleza, tenemos que añadir inmediatamente esta obvia observación: que hay un camino, entre otros muchos, que es particularmente im-

portante, y éste es el camino del grupo al que uno pertenece —nuestro camino—. Eso sí, nuestro camino es, por supuesto, el correcto. ¿Y por qué es el correcto? Respuesta: porque es antiguo, y porque es el propio o, por usar la hermosa expresión de Edmund Burke, porque está «engendrado en casa y obliga» (*Letters on a Regicide Peace*, 4). Podemos recoger todo esto bajo el término «ancestral». De aquí que la noción original sea que lo ancestral es idéntico a lo bueno. Lo bueno es necesariamente ancestral, lo cual implica, en tanto que el hombre siempre fue un ser pensante, que los ancestros eran superiores. Si no fuese éste el caso, ¿en qué sentido lo ancestral sería bueno? Los ancestros son superiores y deben concebirse, si esta noción se examina cuidadosamente, como dioses, hijos de los dioses o discípulos de los dioses. En otras palabras, es necesario entender el camino correcto como la ley divina, *theos nomos*. Que a esta conclusión no se llegue siempre no nos interesa especialmente, por supuesto, porque admitimos la posibilidad de que algunas veces la gente no piense con la suficiente penetración; pero en aquellos momentos en que lo hicieron, lograron esta comprensión.

Desafortunadamente, la ley divina, *theos nomos*, por usar la imagen griega, nos conduce a dos alternativas fundamentales: una es el carácter de la filosofía griega; la otra es el carácter de la Biblia. Pero ¿por qué es la ley divina problemática? La respuesta resulta demasiado conocida: la diversidad de leyes divinas. Encontramos por todas partes mandatos que pretenden ser divinos y que no sólo difieren entre sí —lo cual no sería técnicamente una dificultad, porque dioses diferentes podrían haber asignado códigos diferentes a tribus también diferentes—, sino que se contradicen unos a otros. En cualquier código de este tipo, se dan algunos elementos que pretenden ser universales. Nos basta leer a Heródoto para encontrar hermosos ejemplos de conflictos entre estas

pretensiones: una tribu quemaba a sus muertos, y la otra los enterraba. Ahora bien, la costumbre funeraria alternativa se interpretaba no sólo como un elemento de folclore diferente, un modelo cultural distinto, sino como una abominación. Podemos decir, pues, que las diversas leyes se contradicen entre sí, y se contradicen especialmente en lo que se refiere a lo que afirman sobre las cosas primeras, porque no se puede pensar ninguno de los códigos primitivos, escrito o no, sin un preámbulo que explique las obligaciones que encierra y que ofrezca un balance de las cosas primeras. Dada esta variedad y este carácter contradictorio de los diferentes códigos pretendidamente divinos, se hace necesario trascender toda esta dimensión, orientarnos con independencia de lo ancestral, o darnos cuenta de que lo ancestral y lo bueno son dos cosas fundamentalmente diferentes, a pesar de ocasionales coincidencias entre ellas.

Está también la cuestión básica de cómo orientarnos en el cosmos. La respuesta griega es fundamentalmente ésta: hemos de descubrir las cosas primeras sobre la base de la indagación, del estudio. Podemos apuntar dos implicaciones de lo que «estudio» significa aquí. En primer lugar, el estudio implica ver con los propios ojos, como opuesto al testimonio de oídas; significa observar por uno mismo. En segundo lugar, la noción de estudio presupone la constatación de la diferencia fundamental entre la producción humana y la producción de cosas que no son hechas por la mano del hombre, de manera que no es posible extraer ninguna inferencia desde la producción humana en relación con la producción de cosas no hechas por manos humanas, excepto si primero se establece por demostración que el universo visible ha sido hecho por seres pensantes. Esta implicación, creo, es decisiva: lo que más tarde se llamarían demostraciones de la existencia de Dios (o dioses) nacieron sobre la base de los principios de la filosofía griega. Esto es

absolutamente necesario, y es verdad no sólo en Aristóteles, sino también en Platón, como pueden ver, por ejemplo, en el libro X de las *Leyes*. Un ascenso desde la percepción sensible y el razonamiento sobre los datos sensibles, un ascenso en verdad guiado, según Platón y Aristóteles, por ciertas nociones, conduce hacia arriba; y todo depende de la solidez del proceso ascendente, de la demostración. La búsqueda del inicio, de las primeras cosas, se convierte ahora en el análisis filosófico o científico del cosmos. El lugar de la ley divina, en el sentido tradicional del término, en el que es un código vinculado a un Dios personal, es sustituido por un orden natural, que puede incluso ser llamado, como luego lo sería, ley natural o, en cualquier caso, por usar un término más flexible, una moral natural. Así, la ley divina, en su sentido estricto y real, es sólo el punto de partida, el punto de partida absolutamente esencial de la filosofía griega, pero es abandonado en el proceso. Y si la filosofía griega lo acepta, lo hace sólo en el sentido político, para usarlo en la educación de la mayoría, y no como algo que se sostiene por sí mismo, de forma independiente.

Para entender la noción bíblica, en el sentido de entendimiento al que me refiero, podríamos decir esto: la Biblia, el pensamiento bíblico, se aferra a la noción de que hay una particular ley divina; pero mantiene que esta ley divina particular es, en verdad, la única ley divina. Todos los otros códigos son, en su pretensión de tener un origen divino, fraudulentos. Son ficciones humanas. Sin embargo, en tanto que un código es aceptado, no hay entonces posibilidad de que se suscite ni pueda suscitarse un cuestionar independiente. Ahora bien, ¿qué es entonces lo que distingue la solución bíblica de la mítica? Creo que es esto: que el autor o autores de la Biblia fueron conscientes del problema de la diversidad de las leyes divinas. En otras palabras, se dieron cuenta, y estoy hablando ahora no como teólogo sino como historia-

dor, se dieron cuenta de cuáles son las condiciones absolutamente necesarias para que una ley particular pueda ser *la* ley divina. ¿Cómo hemos de concebirlo todo si una ley particular, y por tanto contingente, de una tribu particular y contingente, ha de ser ley divina? La respuesta es: debe ser un Dios personal; la causa primera ha de ser Dios; Él debe ser omnipotente, no controlado y no controlable. Pero ser cognoscible significa ser controlable y, por tanto, no debe ser cognoscible en el sentido estricto del término. Así, en el lenguaje del pensamiento posterior, del pensamiento helenizado, la esencia de Dios no es cognoscible. Como dice la Biblia, no podemos ver el rostro de Dios. Pero esto no es lo bastante radical, y el nombre divino dado en el *Éxodo*, que traducido literalmente significa «seré el que seré», es la formulación más radical de ello. Es justo lo opuesto a la noción griega de esencia, en la que el ser es lo que es, era y será. Pero aquí el núcleo es, podríamos decir, inaccesible, es absolutamente libre: Dios es lo que será. Es un Dios libre, impredecible. ¿Por qué el hombre puede confiar en él? Respuesta: sólo en razón de la alianza. Dios se ha vinculado libremente, pero toda la confianza depende de la confianza en la palabra de Dios, en la promesa de Dios. No hay una relación necesaria y, por ello, inteligible. Y, no haría falta decirlo, la alianza no es una alianza libre, en la que se comprometen partes en su origen independientes: es una alianza que, según la Biblia, Dios ordenó al hombre cumplir.

Para completar este cuadro en extremo esquemático con unos pocos apuntes, me gustaría decir lo siguiente. No hay duda de que los filósofos griegos del período clásico no conocieron la Biblia, y se admite, creo que en general, que los autores bíblicos no conocían a los filósofos griegos. Pero el hecho extraordinario es que si uno estudia con detenimiento tanto los pensadores griegos como la Biblia, se ve cómo en ambas fuentes del pensamiento occidental la alternativa,

si se puede decir así, se adivinaba. Incluso en Aristóteles encontraremos pasajes en los que habla de ciertas nociones muy vulgares en Grecia, que apuntaban fundamentalmente a lo que conocemos por la Biblia de manera más desarrollada; por ejemplo, la noción de que quizá sea malo consagrarse a la rebelión filosófica contra Dios.

Ahora, a manera de comparación, consideren el acuerdo perfecto, respecto al mensaje bíblico decisivo, entre el primer relato de la creación y el segundo, el que culmina con la narración de la caída, del pecado original. La misma noción subyace al relato en el primer capítulo, el desprecio del cielo y la prohibición de comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Ya que el conocimiento del bien y del mal no quiere decir, por supuesto, una rama especial del conocimiento —como se muestra en el hecho de que al conocer Dios las cosas creadas los versículos siempre se cierran con el «y vio Dios que era bueno»—. La cosa completa, el conocimiento acabado de la cosa completa, es el conocimiento del bien, cuando resulta que el deseo de, la lucha por, ese conocimiento están prohibidos. Del hombre no se espera que sea un ser teorético, cognoscente, contemplativo; del hombre se espera que viva en una obediencia de niño. Es obvio que esta noción fue modificada de diferentes maneras en la tradición posterior, pero me parece que la intuición fundamental fue preservada, si no tenemos en cuenta algunos desarrollos marginales.

¿Cuál es, pues, el principio que subyace a la actitud aparentemente inmodificada de la época posterior? Creo que lo podemos entender desde la misma Biblia. Recordemos que la historia de la caída va seguida por el relato de Caín, y más tarde por la genealogía de éste, en la que la ciudad y las técnicas son asignadas a esta rama indeseable de la humanidad. Y, sin embargo, más tarde encontramos que se da una actitud muy diferente respecto a la ciudad y las artes: pensemos

en la ciudad santa de Jerusalén, y en las artes que usó Bezalel para adornar el templo, etc. Creo que encontramos el tratamiento más claro de este asunto más adelante, en la discusión sobre el reinado, la institución de la monarquía humana en Israel, en el *Libro I de Samuel*, en el que vemos cuál es la tendencia general de la solución bíblica. Básicamente, la institución de la monarquía es mala, es una especie de rebelión contra Dios, como lo son la *polis*, las técnicas y el conocimiento. Pero entonces llega a ser posible, con exención divina, que estas cosas, que se originan como rebelión humana, lleguen a dedicarse al servicio de Dios y, así, devenir santas. Y creo que ésta es la solución bíblica al problema del conocimiento humano: el conocimiento humano, si está dedicado al servicio de Dios, y sólo entonces, puede ser bueno. Y quizás en ese sentido sea incluso necesario; pero, sin esa consagración, constituye una rebelión. El hombre recibió el entendimiento para que comprendiese los mandamientos de Dios. No podría ser libremente obediente si no hubiese comprendido antes. Pero, a la vez, este mismo hecho permite al hombre liberar al entendimiento de su servidumbre, de la función subordinada a la que está destinado; y esta emancipación es el origen de la filosofía o la ciencia desde el punto de vista bíblico. Y de ahí el antagonismo entre ellas. Incluso si tomamos como modelo la llamada filosofía judía medieval, también encontraremos que esta dificultad es muy perceptible.

Sin embargo, el significado de la filosofía queda oscurecido por una serie de hechos. Por eso debemos demorarnos en esto un momento. Ese oscurecimiento, creo, se debe en última instancia al hecho de que en las discusiones sobre la relación de la teología y la filosofía, la filosofía se identifica con el sistema filosófico completo: en la Edad Media, primariamente, por supuesto, con Aristóteles —con lo que no quiero decir que Aristóteles tuviese un sistema, aunque a ve-

ces se ha creído que lo tuvo—, y ciertamente con Hegel en la modernidad. Ésta es, por supuesto, una forma muy especial de filosofía: no es la forma primaria y necesaria de la filosofía. He de explicar esto.

En un texto medieval, el *Cuzari* (5, 14), de Yehuda Halevi, encontramos esta afirmación: «Sócrates dice a la gente: "No rechazo vuestra sabiduría divina, simplemente no la entiendo. Mi sabiduría es sencillamente humana"». Así, en boca de Sócrates, como en este apotegma, «sabiduría humana» significa sabiduría imperfecta, o búsqueda de la sabiduría, es decir, filosofía. En la medida en que Sócrates se da cuenta de la imperfección de la sabiduría humana, es difícil comprender por qué no se desplaza desde ella hacia la sabiduría divina. La razón, insinuada en este texto, sería ésta: como filósofo, se niega a dar su asentimiento a nada que no le sea evidente, y la revelación es para él una posibilidad no evidente y no probada. Confrontado con una posibilidad no demostrada, no la rechaza; simplemente suspende el juicio. Pero se suscita aquí una gran dificultad, que podríamos formular así: es imposible suspender el juicio en cuestiones de la máxima urgencia, en cuestiones que afectan a la vida y la muerte. Ahora bien, la cuestión de la revelación es evidentemente de la máxima urgencia. Si hay una revelación, el no creer en ella o el desobedecerla es por supuesto fatal. La suspensión del juicio en relación con la revelación parecería entonces imposible. El filósofo que rechaza asentir a la revelación porque no es evidente, rechaza con ello la revelación. Pero este rechazo no está justificado si la revelación no ha sido refutada. Lo que equivale a decir que el filósofo, confrontado a la revelación, parece estar forzado a contradecir la misma idea de filosofía al rechazar algo sin suficiente fundamento. ¿Cómo se puede entender eso? La respuesta filosófica podría formularse como sigue: la cuestión de máxima urgencia, la que no permite suspensión del juicio, es la cues-

tión sobre cómo debería uno vivir. Bien, esa cuestión se le plantea a Sócrates por el hecho de ser un filósofo. Como tal, sabe que ignoramos las cosas más importantes. La ignorancia, el hecho evidente de esta ignorancia, prueba evidentemente que la búsqueda del conocimiento relativo a las cosas más importantes es lo más decisivo para nosotros. La filosofía es, pues, evidentemente, la forma correcta de vida.* Y esto además queda confirmado, según Sócrates, por el hecho de que él halla su felicidad al adquirir el más alto grado posible de claridad que pueda conseguir. No ve ninguna necesidad de asentir a algo que no le es evidente. Y si se le dice que su desobediencia a la revelación podría serle fatal, planteará la cuestión: ¿qué significa «fatal»? En el caso extremo, sería la condena eterna. Ahora bien, los filósofos del pasado estaban completamente seguros de que un Dios omnisciente no castigaría con la perdición eterna, ni con nada, a aquellos seres humanos que están buscando la verdad o la claridad. Debemos considerar después si esta respuesta es suficiente. En cualquier caso, la filosofía se entiende, y ésta es la cuestión decisiva, no como un conjunto de proposiciones, una enseñanza, ni siquiera un sistema, sino como un modo de vida, una vida animada por una particular pasión, el deseo filosófico, o *eros*. La filosofía no se entiende como un instrumento, o departamento, de la autorrealización humana. La filosofía comprendida como medio o como departamento es, por supuesto, compatible con cualquier pensamiento sobre la vida, y por eso también con el modo de vida bíblico. Pero ésta ya no es la filosofía en el sentido original del término. Esto ha quedado muy oscurecido por

* Pese a la reiteración («evidente», «evidentemente»), la traducción ha querido respetar literalmente el texto de Strauss en este argumento sobre la primacía del modo de vida filosófico por la centralidad del mismo. (*N. del t.*)

el desarrollo occidental, porque la filosofía fue vaciada ciertamente, durante la Edad Media cristiana, de su carácter de modo de vida y se convirtió en un compartimiento muy importante, eso sí.

Debo, por tanto, intentar reformular por qué, de acuerdo con la noción original de filosofía, ésta es necesariamente un modo de vida y no una simple disciplina, ni siquiera la más elevada disciplina. Debo explicar, en otras palabras, por qué la filosofía no puede, posiblemente, conducir a la visión de que otro tipo de vida, diferente del filosófico, es el correcto. La filosofía es la búsqueda del conocimiento referente a la globalidad. Porque es básicamente una búsqueda, porque no es capaz nunca de llegar a ser sabiduría (en tanto que distinta del deseo de sabiduría), la filosofía encuentra que los problemas son siempre más evidentes que las soluciones. Todas las soluciones son cuestionables. Ahora bien, el modo correcto de vida sólo puede ser completamente establecido por una comprensión de la naturaleza del hombre, y ésta sólo puede clarificarla por completo un entendimiento de la naturaleza del todo. Por ello, el modo correcto de vida no puede establecerse metafísicamente, a no ser que lo haga una metafísica acabada y completa; y, por ello, el modo correcto de vida continúa siendo siempre cuestionable. Pero la misma incertidumbre de todas las soluciones, la misma ignorancia en relación con las cosas más importantes, convierte la búsqueda del conocimiento en lo más importante, y por lo tanto hace de la vida consagrada a ella el modo correcto de vida. Así que la filosofía, en su sentido original y completo es, ciertamente, incompatible con el modo bíblico de vida. La filosofía y la Biblia son las alternativas, o los antagonistas en el drama del alma humana. Cada uno de los dos antagonistas reclama conocer o poseer la verdad, la verdad decisiva, la verdad relativa al modo correcto de vida. Pero sólo puede haber una verdad: de aquí el con-

flicto entre estas pretensiones, y, necesariamente, el conflicto entre seres pensantes; y esto significa, inevitablemente, controversia. Cada uno de los oponentes ha intentado, durante milenios, refutar al otro. Este esfuerzo continúa hoy en día y, de hecho, está ganando una nueva intensidad después de algunas décadas de indiferencia.

III

Ahora he de decir unas pocas palabras sobre la controversia contemporánea. La discusión contemporánea en favor de la filosofía es, podemos decir, prácticamente inexistente a causa de la desintegración de la filosofía. En alguna ocasión anterior, ya me he referido a la distinción entre filosofía y ciencia, tal como se entiende hoy. Una distinción que conduce necesariamente al descrédito de la filosofía: el contraste entre la falta de resultados en filosofía y el enorme éxito de las ciencias es causa de ello. La ciencia es la única búsqueda intelectual que puede reclamar hoy, con éxito, constituir la perfección del entendimiento humano. La ciencia es neutral respecto a la revelación. La filosofía ha llegado a no estar segura de sí misma. Sólo una cita, una afirmación de uno de los más célebres filósofos contemporáneos: «La creencia en la revelación es verdadera, pero no para el filósofo. El rechazo de la revelación es cierto para el filósofo, pero no para el creyente». Volvamos, pues, a la discusión contemporánea, más prometedora, en favor de la revelación. (No malgastaré palabras en el argumento más popular, que nace de las carencias de la civilización contemporánea, la crisis contemporánea, que sencillamente se condensa en esto: que hoy necesitamos, para competir con el comunismo, a la revelación como mito. Pero este razonamiento es o estúpido o blasfemo. Huelga decir que encon-

tramos argumentos similares respecto al sionismo, y creo que hace bastante tiempo, en *Los endemoniados*, Dostoievski ya se deshizo del conjunto del argumento.)

Bien, el argumento serio en favor de la revelación puede formularse así: no existe evidencia objetiva de ningún tipo en favor de la revelación, lo cual significa que no hay ni una mínima evidencia en su favor excepto, en primer lugar, la experiencia, la experiencia personal del encuentro del hombre con Dios y, en segundo lugar, la prueba negativa de la inadecuación de cualquier postura no creyente. Respecto al primer punto —no hay evidencia objetiva en favor de la revelación excepto la experiencia del propio encuentro con Dios— se plantea una dificultad. Concretamente, ¿cuál es la relación de esta experiencia personal con la experiencia transmitida en la Biblia? Se hace necesario distinguir entre, por un lado, lo que los profetas experimentan, lo que podríamos denominar la llamada de Dios o la presencia de Dios y, por otro, lo que dicen. Y esto, más tarde, tendría que ser llamado, como es llamado hoy por todos los teólogos no ortodoxos, una interpretación humana de la acción de Dios. Ya no es la misma acción de Dios. La interpretación humana no puede tener autoridad. Pero surge otra cuestión: ¿cualquier significado específico atribuido a la llamada de Dios o a la presencia de Dios no es una interpretación humana? Por ejemplo, el encuentro con Dios lo interpretarán de maneras radicalmente diferentes el judío, por un lado, y el cristiano, por otro; por no decir nada del musulmán y otros. Sin embargo, sólo una interpretación puede ser la verdadera. Se da, por tanto, la necesidad de argumentar entre los diversos creyentes en la revelación, una discusión que no podrá evitar referirse, en alguna medida, a la objetividad. Respecto al segundo punto —la prueba negativa de la inadecuación de cualquier postura no creyente—, es por lo general muy poderoso en la medida en que muestra la insuficiencia del pro-

gresismo, optimismo o cinismo modernos, y en tal grado lo veo absolutamente convincente.

Pero ésa no es la dificultad decisiva. Ésta concierne a la filosofía clásica y aquí las discusiones, hasta donde alcanza mi conocimiento de ellas, no abordan la dificultad real. Por mencionar sólo un asunto, se dice que la filosofía clásica se basa en un tipo de engaño que puede probarse que lo es. Se afirma que la filosofía clásica se basa en la injustificada creencia de que el todo es inteligible. Bien, ésta es una cuestión muy larga . Permítanme que aquí me limite a decir que el prototipo del filósofo en el sentido clásico fue Sócrates, quien supo que no sabía nada, con lo que admitió que el todo no es inteligible, y quien sencillamente se preguntó si al decir que el todo no es inteligible no estamos ya admitiendo tener alguna comprensión de él, puesto que de algo sobre lo cual no sabemos absolutamente nada no podríamos, por supuesto, decir nada; y ése es el sentido me parece, de lo que se traduce de forma errónea por lo inteligible, que el hombre como tal tiene necesariamente una conciencia del todo. Déjenme sólo concluir esto. Por lo que sé, los argumentos contemporáneos en favor de la revelación contra la filosofía se basan en una inadecuada comprensión de la filosofía clásica.

Bien, para orientarnos, volvamos a un estrato más elemental del conflicto. Lo que es realmente significativo en la argumentación contemporánea quedará más claro entonces, y también entenderemos las razones del abandono de la objetividad en la argumentación pro revelación en la teología contemporánea. La típica visión más antigua respecto a la revelación y la razón hoy sólo la aceptan plenamente la Iglesia católica, los judíos ortodoxos y los protestantes ortodoxos. Hablaré, por supuesto, sólo de la versión judía. La cuestión es: ¿cómo sabemos que la *Torah* viene del Sinaí, o que es la palabra del Dios vivo? La respuesta judía tradicional es, de

entrada, que nuestros padres nos lo han contado, y que ellos lo supieron de sus padres, una cadena ininterrumpida de una tradición fidedigna, que se remonta al Monte Sinaí. Si la cuestión se responde de esta manera, se hace inevitable preguntarse: ¿es esa tradición fidedigna? Mencionaré sólo una muestra de la discusión más temprana al respecto. Al comienzo de su código legal, Maimónides nos da la cadena de la tradición desde Moisés hasta los tiempos talmúdicos, y allí aparece la figura de Ahijah el Silonita, de quien se dice que recibió la *Torah* de manos del rey David, y a quien también se le presenta como contemporáneo de Moisés, de quien habría recibido la *Torah*. Bien, sea lo que sea lo que Maimónides quiso decir al insertar esta historia talmúdica, desde nuestro punto de vista sería un indicio del hecho de que esta cadena de tradición, especialmente en sus momentos más primitivos, contiene lo que hoy llamaríamos elementos «míticos», es decir, no históricos. No me detendré en las discrepancias, muy bien conocidas, que se dan dentro de la Biblia. La cuestión de quién escribió el Pentateuco se contestó, tradicionalmente, de manera automática, con un «Moisés»; tanto que, cuando Spinoza cuestionó el origen mosaico de la *Torah*, se dio por hecho que estaba negando su origen divino. ¿Quién escribió el Pentateuco: el mismo Moisés u hombres que conocieron la revelación sólo a partir de rumores o de oídas? Los detalles no son de nuestro interés aquí: tenemos que considerar el principio.

¿Es posible una prueba histórica del hecho de la revelación? Una prueba histórica del hecho de la revelación sería comparable a la prueba histórica de, pongamos por caso, el asesinato de César por Bruto y Casio. Ello es manifiestamente imposible. En el caso de hechos históricos propiamente dichos, o hechos históricos en el sentido ordinario del término, siempre hay testimonios de observadores imparciales o de testigos que pertenecen a ambos bandos. Por ejemplo,

en ese caso, amigos y enemigos de César. En el caso de la revelación, no hay observadores imparciales. Todos los testigos son partidarios, y todos sus transmisores son creyentes. Además, no hay pseudoasesinatos o pseudoguerras, pero sí que hay pseudorevelaciones y pseudoprofetas. La prueba histórica presupone, por ello, los criterios para discernir entre la revelación genuina y la espuria. Conocemos el criterio bíblico, al menos el decisivo, en este contexto: un profeta no puede ser genuino si contradice las revelaciones precedentes clásicas, la revelación mosaica. Por ello, la cuestión es cómo se establece la revelación clásica.

La respuesta habitual tradicional se cifraba en los milagros. Pero aquí la dificultad se plantea en estos términos: los milagros como tales no son demostrables. En primer lugar, el milagro como tal es un hecho del cual desconocemos sus causas naturales; pero nuestra ignorancia de la causa de un fenómeno dado no nos autoriza a afirmar que no haya podido ser producido por ninguna causa natural y sólo por una sobrenatural. Nuestra ignorancia del poder de la naturaleza —ésta es la formulación spinoziana del argumento— nos incapacita para recurrir alguna vez a la causalidad sobrenatural. Bien, este argumento, con esta forma, no es suficientemente adecuado por la siguiente razón: mientras que nuestro conocimiento del poder de la naturaleza es ciertamente muy limitado, de ciertas cosas sí que sabemos —o, al menos, gente como Spinoza creían saber— que son imposibles por naturaleza. Mencionaré sólo la resurrección de una persona fallecida, por plantear el ejemplo más extremo, fenómeno que Spinoza admitiría que nunca podría tener lugar de manera natural. Por tanto, el argumento desarrollado a partir de la ignorancia del poder de la naturaleza se complementa con este otro: podría ser posible teóricamente establecer en algunos casos que un cierto fenómeno es milagroso, pero da la causalidad de que todos esos eventos sobre los cuales se for-

mula esta pretensión sólo los conocemos por referencias, por informes; y se informa sobre muchas cosas que, de hecho, nunca ocurrieron. Más exactamente, todos los milagros importantes, en efecto para los judíos e incluso para los protestantes (el caso del catolicismo es diferente), tuvieron lugar en una época precientífica. Ningún milagro se desarrolló en presencia de físicos de primera línea, etc. Por eso, y por estas razones, muchas personas dicen hoy, y lo dijeron también algunos famosos teólogos en el pasado, que los milagros presuponen la fe, que no se supone que ellos la establezcan. Pero que esto sea suficiente, que esté de acuerdo con la visión bíblica de los milagros, es una cuestión abierta. Para empezar, se podría formular esta objeción: si tomamos la historia del profeta Elías en el Carmelo, veremos que la disputa entre Dios y Baal se resuelve por un suceso igualmente aceptable por la percepción sensorial de creyentes y no creyentes.

El segundo argumento tradicional y habitual en favor de la revelación es el cumplimiento de las profecías. Pero no necesito decirles que esta cuestión, de nuevo, está sujeta a dificultades muy intensas. En primer lugar, tenemos la ambigüedad de las profecías, incluso en los casos de profecías inequívocas. Por ejemplo, la profecía de Ciro, en el cuadragésimo capítulo del libro de Isaías se interpreta hoy, generalmente, como una profecía posterior al acontecimiento, razonando que una profecía así sería un milagro que se hubiese verificado. Pero se sabe de ella sólo por referencias, y, por tanto, la cuestión del criticismo histórico de las fuentes vuelve a plantearse.

Mucho más impactante es la otra línea de argumentación, que prueba la revelación por la cualidad intrínseca de la misma. La ley revelada es la mejor de todas las leyes. Ahora bien, eso, sin embargo, significa que la ley revelada concuerda con el estándar racional de la ley óptima; pero, si es-

to es así, ¿la pretendida ley revelada no es entonces, de hecho, producto de la razón, de la razón humana, obra de Moisés y no de Dios? Sin embargo, la ley revelada, aunque no contradice nunca a la razón, presenta un exceso sobre ésta; es más que racional y, por tanto, no puede ser producto de la razón. Ése es un argumento muy célebre, pero, de nuevo, hemos de preguntarnos qué significa «más que racional». El «más» ha de probarse, y no puede ser probado. Lo que la razón por sí sola ve es sólo un elemento no racional, un elemento que, aunque no contradiga a la razón, en sí mismo no está respaldado por ella. Desde la perspectiva de la razón, es una posibilidad indiferente: posiblemente cierto, posiblemente falso, o posiblemente bueno, posiblemente malo. Dejaría de ser indiferente si se demostrase ser cierto o bueno —lo cual quiere decir cierto o bueno de acuerdo con la razón natural—. Pero, de nuevo, si éste fuese el caso, resultaría ser producto de la razón, de la razón humana. Déjenme formular esto en términos más generales. La ley revelada es o completamente racional —en ese caso resultado de la razón— o no es completamente racional —en ese caso puede ser resultado bien de una sinrazón humana, bien de una «super-razón» divina—. Aún más en general, la revelación es o bien un hecho bruto, con el cual no se corresponde nada de la experiencia puramente humana —en ese caso es una cosa rara sin importancia humana—, o bien un hecho significativo, un hecho requerido por la experiencia humana para solucionar problemas fundamentales del hombre —en ese caso bien puede ser resultado de la razón, del intento humano de resolver el problema de la vida humana—. Se mostraría, entonces, que es imposible para la razón, para la filosofía, asentir a la revelación en tanto que revelación. Además, las cualidades intrínsecas de la ley revelada no se contemplan como decisivas por parte de la misma ley revelada. La ley revelada pone el énfasis no en lo

universal, sino en lo contingente, y esto conduce a las dificultades que he apuntado antes.

Volvamos ahora al otro lado de este panorama. Estas cosas están supuestas, obviamente, en todo el secularismo contemporáneo. Ahora bien, todos estos argumentos, y otros similares, sólo prueban que la razón humana, por sí sola, es invenciblemente ignorante de la revelación divina. No prueban la imposibilidad de la revelación. Asumamos que la revelación sea un hecho, si bien un hecho no accesible a la desnuda razón, y que esté destinado a ser inaccesible a la razón humana, puesto que si hubiese conocimiento cierto de ello, no habría necesidad de fe, de confianza, de verdadera obediencia, de libre entrega a Dios. En ese caso, la completa refutación del pretendido rechazo de las pruebas, presuntamente históricas, de la revelación, resultaría totalmente irrelevante. Déjenme volver al sencillo ejemplo de Elías en el monte Carmelo: ¿eran los creyentes en Baal, a los que Elías o Dios convencieron, observadores científicos imparciales? En un ensayo famoso, Francis Bacon estableció una distinción entre los idólatras y los ateos, y sostuvo que los milagros están destinados a convencer no a los ateos, sino a los idólatras, gente que en principio acepta la posibilidad de la acción divina. Estos hombres temían y temblaban, no estaban más allá de la esperanza o del miedo, como los filósofos. No es la teología, sino la filosofía, la que evita la cuestión. La filosofía exige que la revelación demuestre sus pretensiones ante el tribunal de la razón humana, pero la revelación como tal no reconoce ese tribunal. En otras palabras, la filosofía reconoce sólo aquellas experiencias que pueden ser vividas por cualquier hombre, en cualquier momento, a plena luz del día. Pero Dios ha dicho, o ha decidido, que quiere permanecer en la neblina. La filosofía sale victoriosa en la medida en que se limita a repeler el ataque que los teólogos le lanzan con las armas de la misma filosofía. Pero, a su vez,

la filosofía sufre la derrota tan pronto como comienza una ofensiva por sí misma, tan pronto como intenta refutar no las pruebas necesariamente inadecuadas de la revelación, sino la misma revelación.

Se da todavía hoy, creo, una visión muy común —común a los librepensadores de los siglos XIX y XX— acerca de que la ciencia moderna y el criticismo histórico habrían refutado la revelación. Yo sostendría que ni siquiera habrían refutado la ortodoxia más fundamentalista. Atendamos a esto. Tenemos el famoso ejemplo que tuvo un papel destacado en el siglo XIX y, en aquellos de nosotros que tuvimos formación conservadora u ortodoxa, en nuestras propias vidas: la edad de la tierra es mucho mayor de lo que los relatos bíblicos asumen. Pero éste es un argumento claramente defectuoso. La refutación presupone que todo sucede de forma natural; pero eso es negado por la Biblia. La Biblia habla de creación; la creación es un milagro, *el* milagro. Todos los testimonios ofrecidos por la geología, la paleontología, etc., son válidos contra la Biblia sólo bajo la premisa de que no intervino ningún milagro. El argumento del librepensamiento se basa realmente en un pobre pensamiento. Evita la cuestión. Y lo mismo pasa respecto a la crítica textual —las incoherencias, repeticiones y otras deficiencias aparentes del texto bíblico—: si el texto es de inspiración divina, esas cosas significan algo completamente diferente de lo que significarían si tuviésemos derecho a asumir que la Biblia es un libro simplemente humano. En este caso serían deficiencias; de lo contrario, son secretos, misterios.

La crítica histórica presupone la imposibilidad, la inspiración verbal. El ataque, el célebre y muy efectivo embate, de la ciencia y la crítica histórica contra la revelación se basa en la exclusión dogmática de la posibilidad de los milagros y de la inspiración verbal. Me limitaré ahora a los milagros, porque la inspiración verbal en sí sería un milagro.

Bien, esta acometida, que subyace a todos los argumentos científicos e históricos, sería defendible si supiésemos que los milagros son imposibles. Entonces, seríamos ciertamente capaces de extraer todas esas conclusiones. Pero ¿qué significa esto? Tendríamos que disponer de una prueba de la inexistencia de un Dios todopoderoso que podría hacer solo los milagros, o de una prueba de que los milagros son incompatibles con la naturaleza de Dios. No veo otra alternativa a ello. Ahora bien, la primera —una prueba de la no existencia de un Dios omnipotente— presupondría que tenemos un conocimiento perfecto del todo, como si conociésemos todos los rincones y supiésemos que no hay lugar para un Dios todopoderoso. En otras palabras: la presuposición es la de un sistema completo. Estaríamos en posesión de la solución de todos los misterios. Y creo que podemos, pues, rechazar esta posibilidad como absurda. La segunda alternativa —en concreto, que los milagros sean incompatibles con la naturaleza divina— presupondría el conocimiento, por parte del hombre, de dicha naturaleza divina: en lenguaje tradicional, la teología natural. De hecho, la base, la base olvidada, del librepensamiento moderno, es la teología natural. Cuando las batallas decisivas fueron libradas, no en el siglo XIX, sino en los siglos XVII y XVIII, el intento de refutación de los milagros, etc., se basaba en el pretendido conocimiento de la naturaleza de Dios, y «teología natural» es el nombre técnico de ello.

Sinteticemos el carácter general de este argumento. Dios es el ser más perfecto. Esto es lo que todos los seres humanos queremos decir con la palabra «Dios», dejando a un lado que exista o no. Bien, los filósofos pretenden que pueden probar la incompatibilidad de la revelación y de cualquier otro milagro con la perfección divina. Ésta es una larga historia, no sólo en los siglos XVII y XVIII, sino también, por supuesto, en la Edad Media. Intentaré esquematizar el argu-

mento volviendo a sus raíces humanas. Fundamentalmente, el argumento filosófico sobre la teología natural se basa en una analogía con la perfección humana. Dios es el ser más perfecto. Pero nosotros conocemos empíricamente la perfección bajo la forma de la perfección humana, y ésta se acepta que está representada por el hombre sabio o por la aproximación más elevada posible. Por ejemplo, así como el hombre sabio no infligirá un castigo infinito a los hombres que yerran, Dios, aún más perfecto, menos lo haría. Un hombre sabio no realiza acciones estúpidas o sin propósito; pero usar el milagro de la inspiración verbal para contarle a un profeta el nombre de un rey pagano que habría de reinar siglos más tarde sería absurdo. Éste —o algo de este tipo— es el argumento que subyace a esta perspectiva. A ello respondería de la manera siguiente: la perfección de Dios implica que es incomprensible. Los caminos de Dios pueden parecer estúpidos a los ojos del hombre; pero eso no significa que lo sean. La teología natural, en otras palabras, tendría que deshacerse de la incomprensibilidad de Dios para poder refutar la revelación, y eso no se ha hecho nunca.

Hubo un hombre que intentó forzar el asunto negando la incomprensibilidad de la esencia de Dios, y ese hombre fue Spinoza. (Diré de pasada que me he apoyado muy significativamente en Spinoza para mi análisis de estas cuestiones.) Podemos aprender mucho de Spinoza, el más extremado, en efecto, de los críticos modernos de la revelación, no necesariamente en su pensamiento, pero sí en la expresión del mismo. Me gustaría referir el comentario de Hobbes —como saben, un hombre notablemente atrevido—, quien dijo que no se había atrevido a escribir con tanta audacia como Spinoza. Bien, Spinoza dice: «Tenemos un conocimiento adecuado de la esencia de Dios». Y, si lo tenemos, Dios resulta clara y completamente comprensible. Lo que Spinoza llamó un conocimiento adecuado de la esencia de

Dios condujo a la consecuencia de que los milagros, de cualquier tipo, son imposibles. Pero ¿qué hay de ese «adecuado conocimiento de la esencia de Dios» de Spinoza? Considerémoslo durante un momento, porque en realidad no es un caso singular o accidental. Muchos de ustedes habrán leído la *Ética* de Spinoza, su exposición de ese conocimiento. La *Ética* spinoziana comienza, como saben, con ciertas definiciones. Resulta que esas definiciones son, en sí mismas, absolutamente arbitrarias, sobre todo la célebre definición de sustancia: la sustancia es aquello que es en sí mismo y se concibe por sí mismo. Una vez que admitimos eso, todo lo demás se sigue de ahí; no hay posibles milagros en ese caso. Pero en tanto que las definiciones son arbitrarias, las conclusiones también lo son. Las definiciones básicas, sin embargo, no son arbitrarias si las miramos desde el punto de vista de su funcionalidad. Spinoza, con ellas, define las condiciones que han de satisfacerse si el todo ha de ser plenamente inteligible. Pero ellas no demuestran que las condiciones se cumplan de manera efectiva —eso dependerá del éxito de la empresa de Spinoza—. La prueba radica en el éxito. Si Spinoza hubiera sido capaz de dar una explicación clara y definida del todo, entonces nos enfrentaríamos a esa situación. Tendríamos una explicación clara y definida del todo y, por otra parte, tendríamos explicaciones oscuras del todo, una de las cuales sería la de la Biblia. Y, en ese caso, cualquier persona sensata preferiría la explicación clara y definida a la oscura. Ésa es, creo, la prueba real que Spinoza quiere ofrecer. Pero ¿resulta clara y definida la explicación del todo que da Spinoza? Aquellos de ustedes que hayan examinado alguna vez su análisis de las emociones no estarán tan seguros de ello. Pero, más aún, ¿incluso si fuese claro y definido, es necesariamente verdadero? ¿No se deben su claridad y definición al hecho de que Spinoza hace abstracción de todos aquellos elemen-

tos del todo que no son claros y definidos y que no se los puede convertir en claros y definidos? Pues bien, el procedimiento de Spinoza es, fundamentalmente, el de la ciencia moderna según su concepción original: hacer del universo una unidad completamente clara y definida, completamente matematizable.

Permítanme resumir esto: la refutación histórica de la revelación (y diría aquí que esto no se modificaría si tomamos la revelación en el sentido fundamentalista del término) presupone la teología natural, porque la refutación histórica siempre presupone la imposibilidad de los milagros, y ésta, en última instancia, sólo está garantizada por el conocimiento de Dios. Bien, una teología natural que cumpla estos requisitos presupone a su vez una prueba de que la naturaleza de Dios es comprensible y esto, por su parte, requiere la conclusión del verdadero sistema, o de la explicación verdadera o adecuada del todo. En tanto que esa explicación cierta o adecuada del todo, diferente de una explicación simplemente clara y definida, en efecto no está disponible, la filosofía nunca ha refutado a la revelación. Ni, volviendo a lo que dije antes, la revelación, o mejor, la teología, ha refutado nunca a la filosofía, puesto que desde el punto de vista de la filosofía, la revelación es sólo una posibilidad, y, además, el hombre, a pesar de lo que digan los teólogos, puede vivir como filósofo, es decir, no trágicamente. Me parece que todos esos intentos (realizados, por ejemplo, por Pascal y otros) de probar que la vida filosófica es fundamentalmente miserable presuponen la fe; esos argumentos no son posibles ni aceptables como refutación de la filosofía. Formulado genéricamente, diría que todas las pretendidas refutaciones de la revelación presuponen la no creencia en la revelación, y que todas las pretendidas refutaciones de la filosofía presuponen la fe en la revelación. No parece haber un terreno común, y por tanto superior, a ambas.

Si se tuviese que decir, de manera coloquial, que los filósofos nunca han refutado la revelación y que los teólogos nunca han refutado la filosofía, la cosa sonaría plausible, considerando la enorme dificultad del problema desde cualquier punto de vista. Y, en esa medida, se nos podría decir que hemos afirmado algo muy trivial. Pero para mostrar que no lo es tanto, les propongo esta consideración conclusiva. Y aquí, cuando uso el término filosofía, lo hago en su sentido vago y general, que incluye cualquier orientación racional en el mundo, incluída la ciencia y cualquier cosa como el sentido común. Si lo anterior es correcto, la filosofía debe admitir la posibilidad de la revelación. Bien, eso significa que la filosofía, quizá, no sea el modo correcto de vida. No será necesaria ni evidentemente el modo correcto de vida, porque existe esta posibilidad de la revelación. Pero, entonces, ¿qué significa la elección de la filosofía en estas condiciones? En este caso, la elección de la filosofía se basa en la fe. En otras palabras, la búsqueda de conocimiento evidente descansa sobre una premisa no evidente. Y me parece que esta dificultad subyace a todo el filosofar contemporáneo, y que es la que está en la base de lo que en las ciencias sociales se denomina el problema valorativo: la filosofía o la ciencia, llamémosla como la llamemos, es incapaz de dar un explicación de su propia necesidad. No creo que tenga que probar que el mostrar la utilidad práctica de la ciencia, natural y social, no demuestra en absoluto, por supuesto, su necesidad. Quiero decir que no me referiré a los grandes éxitos de las ciencias sociales, porque no son tan espectaculares; pero en lo que se refiere a los grandes éxitos de las ciencias naturales, nosotros, que vivimos en la época de la bomba de hidrógeno, tenemos de nuevo abierta la cuestión de si ese esfuerzo, respecto a su utilidad práctica, es realmente razonable. Ésa no es, por supuesto, la consideración más im-

portante en el sentido teórico, pero sí una que ha jugado un rol importante en la práctica.

Sea de ello lo que fuere, me parece que este antagonismo lo hemos de considerar en acción. Es decir, me parece que el núcleo, el nervio de la historia intelectual de Occidente, la historia espiritual de Occidente, casi podríamos decir, es el conflicto entre las nociones bíblicas y filosóficas de la vida buena. Éste fue un conflicto que, por supuesto, se manifestó, primariamente, en argumentos —argumentos propuestos por los teólogos, en nombre del punto de vista bíblico, y por los filósofos, en nombre de la perspectiva filosófica—. Hay muchas razones por las que esto es importante, pero me gustaría destacar sólo una: me parece que este conflicto irresuelto es el secreto de la vitalidad de la civilización occidental. El reconocimiento de dos raíces en conflicto, opuestas, de la civilización occidental es, de entrada, una observación muy desconcertante. Sin embargo, esta constatación tiene también algo tranquilizador y reconfortante. La vida misma de la civilización occidental es una vida entre dos códigos, una tensión fundamental. No hay, por tanto, ninguna razón inherente a la civilización occidental, a su constitución fundamental, por la que debería extinguirse. Pero este pensamiento reconfortante sólo se justifica en la medida en que vivamos esa vida, en que vivamos ese conflicto. Nadie puede ser a la vez filósofo y teólogo, ni cualquier otra posibilidad que trascienda el conflicto entre filosofía y teología, elaborando una síntesis de ambas. Pero cada uno de nosotros puede ser, y debería ser, o uno o el otro, el filósofo abierto al reto de la teología o el teólogo abierto al desafío de la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

El compilador de la edición en inglés de las conferencias aquí seleccionadas, Thomas L. Pangle, propone, algunas lecturas complementarias de la obra de Leo Strauss. Son las siguientes:

PARA «EL PROBLEMA DE SÓCRATES»:

«On Aristotle's *Politics*» y «On Plato's *Republic*», capítulos 1 y 2 de *The City and Man*, Chicago, Rand McNally, 1964.

On Tyranny, edición revisada y ampliada [con la crítica de Alexandre Kojève al estudio sobre el *Hierón* de Jenofonte, y la respuesta del autor], Glencoe, Illinois, The Free Press, 1963.

Socrates and Aristophanes, Nueva York, Basic Books, 1966.

Xenophon's Socratic Discourse, Ithaca, Cornell University Press, 1970.

Xenophon's Socrates, Ithaca, Cornell University Press, 1972.

«Plato's *Apology of Socrates* and *Crito*» y «On the *Euthydemus*», capítulos 2 y 3 de *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 1983.

PARA «¿PROGRESO O RETORNO?»:

«Perspectives on the Good Society», capítulo 10 de *Liberalism Ancient and Modern*, Nueva York, Basic Books, 1968.

«Introducción» a *The City and Man*, *op. cit.*

«Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections», capítulo 7 de *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

«The Mutual Influence of Theology and Philosophy», *The Independent Journal of Philosophy*, nº 3, 1979, págs. 111-118.

«Introductory Essay», en Hermann Cohen, *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*, Nueva York, Frederick Ungar, 1972. Reimpreso como capítulo 15 de *Studies in Platonic Political Philosophy*, *op. cit.*

«On the Interpretation of Genesis», traducción francesa, *L'Homme: Revue française d'anthropologie*, vol. 21, nº1, 1981, págs. 5-36.

«On Natural Law», capítulo 6 de *Studies in Platonic Political Philosophy*, *op. cit.*

Leo Strauss
¿Progreso o retorno?

Leo Strauss es un autor extraño, controvertido, difícil, y sumamente interesante para quien siga sus comentarios con paciencia y tenacidad, pues nos invita de continuo a la experiencia del pensar.

Nacido en Alemania, su condición de judío le llevó a emigrar a Estados Unidos a finales de los años treinta. Durante muchos años, desarrolló una importante labor docente en la Universidad de Chicago. Se dedicó especialmente a la filosofía política (y a la tensión entre la filosofía y la política). Llegó a la conclusión de que el estudio del pasado es un camino de liberación de muchos de nuestros prejuicios contemporáneos y de ahí sus numerosos trabajos, originales y profundos, sobre los filósofos clásicos. Destaca su admiración por la figura de Sócrates, la mejor expresión, según Strauss, del racionalismo político clásico. Uno de los dos textos contenidos en este volumen, "El problema de Sócrates", procede precisamente de unas conferencias que dictó Strauss sobre este filósofo. El segundo de los textos, "¿Progreso o retorno?", es una reflexión sobre la crisis de la idea de progreso y sobre la tensión entre las dos raíces y fundamentos de Occidente: Atenas y Jerusalén, la filosofía y la Biblia.

La introducción ha corrido a cargo de Josep Maria Esquirol, profesor de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Barcelona, autor de varios ensayos sobre temas contemporáneos, y de estudios sobre Husserl, Mounier, Lévinas, Arendt y Patočka.

www.paidos.com

ISBN 84-493-1641-3

9 788449 316418 46075

Diseño: Mario Eskenazi

CREATIVE COMMONS